Negative

22.2

„Der Sohn Gottes“

Eine Untersuchung über den Charakter und die Tendenz des Johannes-Evangeliums

Zugleich ein Beitrag zur Kenntnis
der Heilandsgestalten der Antike

von

Gillis P:son Wetter
Upsala

Göttingen
Vandenhoeck & Ruprecht
1916

Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments

In Verbindung mit

Dr. **Herm. Ranke** und Dr. **Arth. Ungnad**
Prof. d. Aegyptol. in Heidelberg — Prof. d. oriental. Philol. in Jena

herausgegeben von

D **Wilhelm Bousset** und *D* **Hermann Gunkel**
Prof. d. Theol. in Gießen — Prof. d. Theol. in Gießen

Neue Folge, 9. Heft.
Der ganzen Reihe 26. Heft.

Univ.-Buchdruckerei von E. A. Huth, Göttingen.

Vorrede.

Die Aufgabe, die ich durch diese Untersuchung zu lösen versucht habe, ist die, einen Beitrag dazu zu liefern, das geschichtliche Milieu des Johannes-Evangeliums möglichst konkret darzustellen. Denn erst wenn diese Arbeit geleistet ist, ist ein Verständnis des Evangeliums überhaupt möglich. Ich habe dabei ganz andere Wege eingeschlagen, als es die Forschung früher tat. Eine Polemik gegen andere Forscher ist daher fast überall vermieden, ihre Werke sind nur da zitiert worden, wo ich auf sie zurückgreifen konnte.

Abgeschlossen wurde diese Studie während eines Göttinger Aufenthaltes im Frühjahr dieses Jahres. Ich hatte dadurch Gelegenheit, die im Manuskript schon fertige Arbeit mit Herrn Professor D Wilhelm Bousset durchzusprechen. Er hat an verschiedenen Stellen mein Material vervollständigt und mich auf die eine oder andere Beobachtung aufmerksam gemacht, besonders da, wo sich „der Gottessohn" mit Gestalten aus der alten Mönchsliteratur berührt. Es ist mir eine liebe Pflicht, meiner Dankbarkeit dafür an dieser Stelle Ausdruck zu verleihen.

Wenn mein Stil etwas von seiner undeutschen Art eingebüßt hat, verdanke ich dies Herrn stud. theol. Kurt Bödecker, der gütigst mit mir das Manuskript durchgesehen und auch eine Korrektur gelesen hat. Herr Professor Bousset hat sich gütigst auch dieser Mühe unterworfen und dabei mehrere undeutsche Wendungen in der Korrektur verbessert. Beiden sage ich dafür meinen Dank.

Göttingen, den 26. Februar 1916.

Gillis P:son Wetter.

Inhalts-Verzeichnis.

Einleitung.

Wer die neuere Literatur über das Johannes-Evangelium unsres Neuen Testaments kennt, kann sich kaum des Eindrucks größter Mannigfaltigkeit und Unsicherheit des von der gegenwärtigen Wissenschaft eingenommenen Standpunktes erwehren, wenn es überhaupt möglich ist, von einem Standpunkt zu reden. Es wird auch fast von allen Seiten bereitwillig zugegeben, daß das Rätsel dieser Schrift eigentlich noch wissenschaftlich ungelöst ist.

Die Lösungen, die man versucht hat, sind, wenn ich von jener Theologie absehe, die hier kein Problem empfindet oder empfinden will, hauptsächlich zwei verschiedenen Linien gefolgt: nach der einen ist das Evangelium eine große Allegorie, die überall ihre „Deutung" voraussetzt, und wo nur dieser innere Sinn eine wirkliche Bedeutung hat; nach der anderen ist das Evangelium aus einer Reihe von Quellen zusammengeflickt, und dieser Charakter soll dann die oft zusammenhangslose Anreihung verschiedener Perikopen oder Gedanken erklären. Daß man auch gewissermaßen eine Verbindung der beiden Richtungen versucht hat, kann an sich nicht Wunder nehmen.

Besonders die Quellen- oder Schichten-Hypothesen sind in letzter Zeit sehr beliebt geworden. Aber sie leiden m. E. an dem großen Fehler, daß sie keinen objektiven Ausgangspunkt für ihre Quellenscheidung angeben können, wodurch eine gewisse subjektive Willkür leicht die endgültige Entscheidung zu geben droht[1]. Der Ausgangspunkt aber, der für diese These genommen wird, ist doch gewissermaßen

1. Ein typisches Beispiel ist der letzte Versuch, den ich gesehen habe, von W. Soltau in ZNTW. 1915, S. 3ff. Wie könnte man z. B. davon überzeugt werden, daß Jh. 10, 19 „auf die in der Tat etwas dunklen Worte 9, 39–41 hinweisen" (S. 36); oder „es wird keiner Interpretationskunst gelingen, wahrscheinlich zu machen, daß das berühmte christologische Selbstzeugnis 3, 13–21 in das Gespräch mit Nikodemus gehöre, das von der geistigen Wiedergeburt handelt. Und ebensowenig stehen die Reden 5, 19–47 und 6, 32–63 mit dem Vorausgehenden in Beziehung" (S. 37); oder (S. 47): 13, 33 „paßt doch sicherlich so gut wie die Faust aufs Auge". Alle diese „deutlichen" Beispiele sind

objektiver Art: die oft zusammenhanglose Anreihung der Perikopen kann nicht bestritten werden. Die Frage ist jedoch die, ob die Annahme eines Zusammenfließens verschiedener Quellen dies Problem mit einiger Wahrscheinlichkeit lösen kann.

Da ist zuerst festzustellen, daß die größte „Unordnung" sich bei einigen längeren Redeperikopen, z. B. den Abschiedsreden, findet, dagegen in den erzählenden Stücken nicht so stark hervortritt. Dies muß uns zur Vorsicht mahnen. Denn wenn wir mehrere von diesen Reden näher ins Auge fassen, wird sich oft ergeben, daß die Ursache zu diesen „Unordnungen" eigentlich darin liegt, daß wir es mit formelhaftem Gut zu tun haben, das nicht vom Verfasser geprägt sondern einfach von ihm übernommen worden ist. Wendungen und Sätze werden anscheinend zusammenhanglos aneinander gereiht; aber wer nicht einen logischen, modernen Maßstab anlegt, wird bald sehen, daß hinter ihnen nicht selten ein einheitlicher Gedanke liegt. Die Gedanken derer, für welche diese Formeln bekannt und gewohnt sind, gleiten all zu leicht von den einen zu den anderen über, wenn auch der verknüpfende Fade klein und unbedeutend sein mag, wenn sie nur so zu sagen demselben Gedankenkreis angehören. Die Annahme einer derartigen Erklärung kann m. E. viel eher dem Tatbestand gerecht werden als irgend eine Quellentheorie. Denn hier wird doch eigentlich das Problem nur ein Stück weiter zurückgeschoben: man meint dem Verfasser der Texte einen derartigen Leichtsinn nicht zutrauen zu können, aber man zaudert nicht, ihn einem Redaktor zuzuschreiben. So macht man diesen zu dem Ungeheuer, für das man den Verfasser zu halten sich scheut.

Um unsre These glaubhaft zu machen, müssen wir also nachweisen, daß wir es im 4. Evangelium in größerem Umfange mit formelhaftem, technischem Gut zu tun haben, und zwar nicht nur bei einigen wenigen Ausdrücken; sondern dies muß auch bei zentralen Begriffen und Gedanken unsrer Schrift der Fall sein. Es muß gezeigt werden, daß eine Reihe disparater Wendungen zusammengehören, da sie nur verschiedene Seiten einer antiken Vorstellung ausmachen, deren „Zusammenhanglosigkeit" also darin liegt, daß wir sie mit modernen Augen betrachten. Und indem dann ein derartiges Studium uns die Konzeption des Evangeliums verstehen hilft, gibt es uns auch einen Einblick in seine Umwelt, die für das Verständnis seiner Gedanken von größter Bedeutung sein muß.

---

m. E. verfehlt, weil eine richtige Forschungsmethode uns gestattet, den guten inneren Zusammenhang aufzuweisen, wie unten für einige dieser Stellen gezeigt werden soll.

Ein näheres Studium mancher Einzelheiten wird nun die Annahme bestätigen, daß das Evangelium voll ist von Formeln und heiligen Worten aber auch von Gedanken und Vorstellungen, die es nicht als erstes geprägt hat. Ich habe diese Seite in einigen Studien zu beleuchten versucht[1], und wahrscheinlich lassen sich diese Beobachtungen stark erweitern. Daß aber das Evangelium nicht von diesem Ausgangspunkt allein verständlich werden kann, davon bin ich überzeugt, kann aber nicht in diesem Zusammenhang näher darauf eingehen. Die Kritik der johanneischen Frage hat m. E. mit viel mehr Möglichkeiten zu rechnen, als es gewöhnlich bei den Forschern angenommen wird.

Die oben dargelegte Beobachtung gilt nicht nur für eine Reihe mehr oder weniger abseits liegender Gedanken, sondern auch für den Gedanken, der mehr als alle anderen das Zentrum des Evangeliums bildet, um den eigentlich alle anderen Gedanken sich drehen. Das Evangelium sagt uns selbst, daß es „geschrieben sei, damit ihr glaubt, daß Jesus der Christus ist, der Sohn Gottes, und damit ihr, die ihr glaubt, Leben habt in seinem Namen" (20, 31). Wenn wir die Schrift unter diesem Gesichtspunkt betrachten, so wird es sich zeigen, daß er überall seine Bestätigung findet. Der Begriff „Sohn Gottes" samt den Gedanken, die mit diesem in intimster Verbindung stehen, ist die das Evangelium beherrschende Vorstellung. Daß Jesus der „Sohn Gottes" ist, das will es zeigen, sowohl positiv, damit die Menschen es glauben müssen, wie negativ, als Polemik gegen alle anderen, die für sich denselben Anspruch erhoben. Denn das ist eine Beobachtung, der die allergrößte Bedeutung zukommt, daß Jesus nicht der erste gewesen zu sein scheint, der sich für den „Sohn Gottes" ausgab. Wir werden eben in dieser Untersuchung zu zeigen haben, daß hier ein Begriff vorliegt, der schon vor dem 4. Evangelium festgeprägt und also schon ein technischer Terminus war, als er hier auf Jesus übertragen wurde.

Dadurch gewinnen wir nicht nur einen Einblick in die Bedeutung einer der wichtigsten Vorstellungen des Johannes-Evangeliums, sondern auch „der Charakter und die Tendenz" der Schrift erhalten dadurch eine neue, kräftige Beleuchtung.

---

1. „Ich bin das Licht der Welt"; „Die Verherrlichung im Johannes-Evangelium" (in den Beitr. zur Religionswiss., herausgeg. von der religionswiss. Ges. in Stockholm, I (1914) 166ff., II (1915) 32–113); „Ich bin es" (in den St. u. Kr. 1915, Heft 2).

Kap. 1.

Der Titel Gott, Gottessohn, Gotteskraft u. ähnl.

Der beste Ausgangspunkt für eine Untersuchung der Vorstellung „Sohn Gottes" dürften einige Celsusworte sein, an die schon vor mehr als einem Jahrzehnt Reitzenstein und jetzt auch Norden erinnert haben. Sie sind uns von unschätzbarem Wert schon darum, weil Celsus uns hier Dinge erzählt, die er selbst gesehen und gehört hat, und die er ausdrücklich als gewöhnliche Erscheinungen bezeichnet, aber auch weil wir hier ein Zeugnis eines Gebildeten haben, der uns über den Glauben der niederen Schichten seiner Zeit berichtet, also gewissermaßen die Rolle des Zuschauers gespielt hat. Objektiv in unsrem Sinne des Wortes ist er jedoch nicht: er erzählt von seinen „Propheten" höhnend und mit Verachtung, um nun auch den Heiland der Christen ihnen zuzuzählen.

Er sagt uns nun, daß er mehrmals während seiner Reisen in Syrien und Palästina falschen Propheten begegnete, die in den Dörfern und auf den Wegen des Orients auftraten und Ansprachen an die Massen hielten. Sie scheinen dabei gewissen stereotypen Formen gefolgt zu sein, wie es wohl mit den Predigern aller Zeiten der Fall zu sein pflegt (die kynisch-stoische Diatriebe ist ein gutes Beispiel aus derselben Zeit). Von dem, was sie sagen, gibt Celsus Folgendes an: *ἐγὼ ὁ θεός εἰμι ἢ θεοῦ παῖς ἢ πνεῦμα θεῖον. ἥκω δέ· ἤδη γὰρ ὁ κόσμος ἀπόλλυται, καὶ ὑμεῖς, ὦ ἄνθρωποι, διὰ τὰς ἀδικίας οἴχεσθε. ἐγὼ δὲ σῶσαι θέλω· καὶ ὄψεσθέ με αὖθις μετ' οὐρανίου δυνάμεως ἐπανιόντα. μακάριος ὁ νῦν με θρησκεύσας, τοῖς δ' ἄλλοις ἅπασι πῦρ αἰώνιον ἐπιβαλῶ καὶ πόλεσι καὶ χώραις. καὶ ἄνθρωποι, οἳ μὴ τὰς ἑαυτῶν ποινὰς ἴσασι, μεταγνώσονται μάτην καὶ στενάξουσι· τοὺς δέ μοι πεισθέντας αἰωνίους φυλάξω. εἶτα τούτοις ἑξῆς φησι· ταῦτ' ἐπανατεινάμενοι προστιθέασιν ἐφεξῆς ἄγνωστα καὶ πάροιστρα καὶ πάντη ἄδηλα, ὧν τὸ μὲν γνῶμα οὐδεὶς ἂν ἔχων νοῦν εὑρεῖν δύναιτο· ἀσαφῆ γὰρ καὶ τὸ μηδέν, ἀνοήτῳ δὲ ἢ γόητι παντὶ περὶ παντὸς ἀφορμὴν ἐνδίδωσιν, ὅπῃ βούλεται, τὸ λεχθὲν σφετερίζεσθαι* (Orig. c. Cels. VII 8f.).

Wir haben also hier eine Reihe von kurzen, prägnanten Formeln, die diese „Propheten" des Celsus im Munde führten. Auch ist es nach den Schlußworten wahrscheinlich, daß sie „verrücktes Zeug", um mit Irenäus (ed. Harvey I 7, 2) zu reden, gesprochen haben, welches sie dann als

allerlei Orakel und Weissagungen den Unverständigen und Leichtgläubigen auslegten.

Zwar behauptet Origenes im Folgenden (VII 11), daß Celsus betreffs dieser Propheten lügt, aber das scheint sich nur auf den Umstand zu beziehen, daß Celsus diese Propheten mit denen des alten Bundes verglichen hat. Celsus sagt ja selbst, er habe von diesen Propheten das Zugeständnis erhalten, daß sie nur undeutliche Worte sprächen und den Leichtgläubigen betrögen. Derartiges könnte von den alten Propheten nicht behauptet werden. Alles dies zeugt aber dafür, daß wir es mit Zügen zu tun haben, die Celsus selbst erlebt hat, und die an sich Origenes nicht bestreitet; was er zurückweist, ist nur ihre Ähnlichkeit mit den Propheten des alten Bundes.

Und nun kann auch eine Untersuchung der hellenistischen Frömmigkeit zeigen, daß wir es gar nicht mit vereinzelten Erscheinungen zu tun haben. Celsus selber sagt von den Christen, daß sie begehren, *ὅτι πίστευσον ὃν εἰσηγοῦμαί σοι τοῦτον εἶναι υἱὸν θεοῦ, κἂν ᾖ δεδεμένος ἀτιμότατα ἢ κεκολασμένος αἴχιστα . . . ταύτῃ καὶ μᾶλλον πίστευσον . . . ἐὰν οἵδε μὲν (λέγων Χριστιανοὺς) εἰσηγῶνται τόνδε, ἄλλοι δὲ ἄλλον, κοινὸν δὲ πάντων ᾖ καὶ πρόχειρον· πίστευσον, εἰ σωθῆναι θέλεις, ἢ ἄπιθι.* So sagt er also, daß es eine Reihe von Menschen gäbe, die den Volksmassen zuriefen, daß sie eben an sie glauben müßten, um gerettet zu werden; welchen sollen nun die Armen gehorchen? fragt er spöttisch (VI 11 ff.).

Origenes antwortet darauf (VI 11): *εἰ μὲν πλείους ἦσαν ὁμοίως τῷ Ἰησοῦ ἱστορούμενοι τῷ βίῳ τῶν ἀνθρώπων ἐπιδεδημηκέναι ὡς υἱοὶ θεοῦ, καὶ ἕκαστος αὐτῶν περισπάσας τινὰς εἰς αὐτόν, ὥστ' ἀμφήριστον εἶναι διὰ τὴν ὁμοιότητα τῆς ἐπαγγελίας περὶ τοῦ υἱὸν εἶναι θεοῦ τὸν ὑπὸ τῶν πιστευόντων αὐτῷ μαρτυρούμενον, χώραν ἂν εἶχε . . . . νυνὶ δὲ εἰς πᾶσαν τὴν οἰκουμένην Ἰησοῦς κεκήρυκται, ἐπιδημήσας τῷ γένει τῶν ἀνθρώπων μόνος υἱὸς θεοῦ.* So stützt er sich auf denselben Beweis, den Gamaliel Act. 5, 36 ff. verwendet: Wie ist es mit allen diesen Söhnen Gottes gegangen, die einen solchen Anspruch erhoben haben? Wo sind sie jetzt? und ihre Anhänger? Simon Magus, der Samaritaner, und Dositheos, der von derselben Heimat stammte, von welchen jener behauptete, er sei Gottes Kraft, die sogenannte „Große", dieser, er sei Gottes Sohn? Von allen diesen und ihren Anhängern gibt es jetzt nur die kümmerlichsten Reste. Und dasselbe ist mit Judas dem Galiläer und Theudas der Fall. So brauchen wir gar nicht, meint Origenes, darüber im Zweifel zu sein, wer von

allen diesen mit Recht den Anspruch, Gottes Sohn zu sein, erhoben hat (vgl. auch III 22–43).

So zeigt es sich, daß, wenigstens nach Celsus und Origenes, der Anspruch der Christen, daß Jesus der Sohn Gottes sei, auch für eine Reihe anderer Gestalten, von denen sie uns mehrere bei Namen nennen, erhoben wurde, und es kann sich vielleicht lohnen, etwas näher die hier vorgebrachten Schilderungen zu betrachten. Worin sind alle diese Gestalten einander ähnlich?

Das Nächstliegende ist es wohl zu diesem Zwecke, die Gestalten, die Celsus eben als „Söhne Gottes" angibt, ein wenig näher zu untersuchen. Zum Glück haben wir für einige von ihnen ziemlich reiche Überlieferungen und zwar besonders für Simon Magus. Dieser, den Celsus oft als hervorragenden Repräsentanten dieser Gestalten zu nennen pflegt, ist allem Anschein nach der in der ältesten christlichen Tradition so oft erwähnte große Ketzer, der so heiß bekämpft wurde, und der daher eine nicht geringe Rolle als Gegner des christlichen Heilandes gespielt zu haben scheint. Auch von einigen anderen der von Celsus Erwähnten wissen wir, daß sie unter die sog. Gnostiker eingereiht worden sind; von anderen hören wir bei Josephus.

Was haben nun unsre Quellen von diesen Gestalten zu sagen? und kennen sie andere als die, die Celsus erwähnt? Wir wollen bei dieser Untersuchung dem von Celsus angegebenen Redetypus folgen, und jedes Glied für sich nehmen, um es, wenn möglich, in gleichzeitiger hellenistischer (oder christlicher) Frömmigkeit wiederzufinden.

Kennen wir wirklich aus anderen Quellen als Celsus Männer, die mit dem Anspruch aufgetreten sind, Gott zu sein, Gottes Sohn zu sein? Diese Frage ist entschieden zu bejahen. In der Tradition über Simon hören wir oft, daß er sich selbst für Gott oder Sohn Gottes gehalten habe und dafür von seinen Gläubigen gehalten worden sei. So erzählt Justin in seiner Apologie I 26 von *ἀνθρώπους τινὰς λέγοντας ἑαυτοὺς εἶναι θεούς* (Simon, Menander und Marcion; vgl. Act. Thomae 160), unter denen er auch Simon nennt, der *διὰ τῆς τῶν ἐνεργούντων δαιμόνων τέχνης δυνάμεις ποιήσας μαγικὰς ἐν τῇ πόλει ὑμῶν βασιλίδι Ῥώμῃ θεὸς ἐνομίσθη καὶ ἀνδριάντι παρ᾽ ὑμῶν ὡς θεὸς τετίμηται,* er wird von den Gläubigen angebetet usw. (vgl. I 56; vgl. Dial. 120, 6: Simon, *ὃν θεὸν ὑπεράνω πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας καὶ δυνάμεως εἶναι λέγουσι*). In den apokryphen Petrus- und Paulus-Akten ist dieser Anspruch stark hervorgehoben[1], Hippolyt erzählt uns

1. Dafür werden wir unten reichliche Beispiele finden.

in charakteristischer Weise von ihm und einer anderen derartigen Gestalt; von Simon berichtet er, daß er magische Künste übte, τὰ δὲ καὶ διὰ δαιμόνων κακουργήσας, θεοποιῆσαι ἑαυτὸν ἐπεχείρησεν, ἄνθρωπος γόης ...[1] οὐ πολλῷ σοφώτερον καὶ μετριώτερον Ἄψεθος ὁ Λίβυς ὀρεχθεὶς θεὸς νομισθῆναι ἐν Λιβύῃ ἐπεχείρησεν. Und von diesem Apsethus sagt er bald nachher: καὶ ἔδοξε γε ὡς ἀληθῶς χρόνῳ πλείονι γεγονέναι θεός. ἔθυον γὰρ οἱ ἀνόητοι Λίβυες αὐτῷ ὡς θείᾳ τινὶ δυνάμει, νομίζοντες ἄνωθεν ἐξ οὐρανοῦ πεπιστευκέναι φωνῇ (Hippolyt, Refut. VI 7 und 8, vgl. 18).

In diesen Stellen wechseln die Epitheten Gott und Gottessohn, bald wird für dieselbe Gestalt das eine, bald das andere gebraucht[2]. Für „Sohn Gottes" gibt es zwei etwas verschiedene Formeln υἱὸς θεοῦ und παῖς θεοῦ, die sich in ihrer Bedeutung nicht unterscheiden. Deutlich geht das aus Celsus (und Origenes) hervor (vgl. Orig. c. Cels. VIII 39, 41; I 68 u. a. oft); aber auch die christliche Literatur zeugt dafür (vgl. auch Irenäus III 12, 8 und 9: sermo dei, filius dei)[3].

In einem sehr alten Bruchstück der ältesten christlichen Literatur, dem Petrus-Evangelium, scheint dieser Titel für Jesus herrschend gewesen zu sein, wie auch der Ton der Erzählung an die oben erwähnten Gestalten lebhaft erinnert. III 6 wird hier die Geißelungs-Szene berichtet: οἱ δὲ λαβόντες τὸν κύριον ὤθουν αὐτὸν τρέχοντες καὶ ἔλεγον· σύρωμεν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ ἐξουσίαν αὐτοῦ ἐσχηκότες, und dann die Worte: ταύτῃ τῇ τιμῇ τιμήσωμεν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ. Nach seiner Auferstehung wird dem Pilatus gemeldet: ἀληθῶς υἱὸς ἦν θεοῦ, und er antwortet: ἐγὼ καθαρεύω τοῦ αἵματος τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ.

Wie die christlichen Gläubigen in jenen Heilandsgestalten Ähnlichkeiten mit ihrem Christus gefunden haben, zeigt sich auch z. B. darin,

1. Daß Simon sich für Gott, Gottessohn, ausgegeben habe, ist ein die ganze Tradition durchgehender Zug; vgl. z. B. Tertullian, de anima 34; Epiph. adv. haer. 21; Constit. Ap. VI 9. Vgl. O. Weinreich, Arch. f. Rel.-Wiss. 1915, S. 24f.

2. Durch Celsus geht dies deutlich hervor, vgl. Or. c. Cels. II 30, IV 2, V 2 u. a., Justin Dial. 126, 127 u. a. Vgl. auch Clem. Hom. XVI 15ff.: ὁ κύριος ἡμῶν οὔτε θεοὺς εἶναι ἐφθέγξατο παρὰ τὸν κτίσαντα τὰ πάντα, οὔτε ἑαυτὸν θεὸν εἶναι ἀνηγόρευσεν, υἱὸν δὲ θεοῦ . . . καὶ ὁ Σίμων ἀπεκρίνατο· οὐ δοκεῖ σοι οὖν τὸν ἀπὸ θεοῦ θεὸν εἶναι; Wir sehen, wie selbstverständlich die Synonymität dem antiken Menschen erscheint.

3. Vgl. auch W. Bousset, Kyrios Christos, S. 305, auch Anm. 5. Wernle hat in seinem Art. Jesus und Paulus, Z. f. Th. u. K. 1915, S. 12ff., zum Teil gegen Bousset, darauf hingewiesen.

daß sie auch christliche Züge auf diese heidnischen Gestalten übertrugen. So müssen wir es verstehen, wenn wir so oft hören, daß jene behaupteten, der Christus zu sein. Daß Simon sich für Christus ausgegeben habe, erzählen z. B. die Clementinen[1] (Clem. Hom. II 22, XVI 16) und Irenäus (I 16, 1). Dadurch erklärt sich, daß viele Züge in der späteren legendarischen Simon-Tradition christlichen Einfluß verraten (z. B. wohl die Auferstehung am dritten Tage). — Ein Zeichen der Göttlichkeit Simons ist es auch, wenn nach Hippolyt Refut. VI 20 Simon *κύριος* (das Attribut für kultische Verehrung) genannt wurde (Helena *κυρία*; vgl. Ir. I 16, 3), was also mit der Behauptung Justins u. a. übereinstimmt, daß er von seinen Gläubigen angebetet worden sei (vgl. Clem. Al. Strom. II, XI 52, 2), wie wir auch hören, daß es Kultbilder von ihm (und seiner Gattin) gegeben habe (Ir. I 16, 3 und Hippolyt Refut. VI 20, wo wahrscheinlich Irenäus die Quelle ist). Von kultischer Verehrung redet auch Celsus Or. c. Cels. III 22—43).

Parallel mit der Überlieferung von Simon als Gott oder Sohn Gottes läuft eine andere, wo behauptet wird, daß er **Gottes Kraft** sei (*οὐδαμῶς τὸν Ἰησοῦν ὁμολογοῦσιν υἱὸν θεοῦ Σιμωνιανοὶ ἀλλὰ δύναμιν θεοῦ λέγουσι τὸν Σίμωνα* (Or. c. Cels. V 62, vgl. VI 11 mit dem Zusatz *τὴν καλουμένην μεγάλην*[2], eine Bezeichnung, die uns schon Act. 8, 10 begegnet). Dasselbe können wir auch für mehrere andere dieser Gottessöhne belegen: für Apsethus hörten wir es eben, für Menander ebenso (vgl. Ir. I 17). Gottes Sohn und Gottes Kraft werden oft miteinander vertauscht[3]. Auch vom Gnostiker Marcus wird behauptet, er habe in sich *τὴν μεγίστην ἀπὸ τῶν ἀοράτων καὶ ἀκατονομάστων τόπων δύναμιν* (Hippolyt, Refut. VI 39), wie ja auch Irenäus von ihm sagt: *εἰκὸς δὲ αὐτὸν καὶ δαίμονά τινα πάρεδρον ἔχειν, δι᾽ οὗ αὐτός τε προφητεύειν δοκεῖ* (I 7, 2). Ähnliches behauptet Marcellinus (XXI 14) von Apollonius von Tyana wie von Pythagoras, Sokrates

1. Wir können dasselbe auch im Manichäismus belegen; von Mani, der eigentlich allem Anschein nach ein Restaurator babylonischer Gedanken gewesen ist, wird es z. B. behauptet, daß er sich für Messias ausgegeben habe (so Abulfarag, vgl. meine Untersuchung Phos, S. 112).

2. Parallel damit steht oft wie z. B. Ir. I 16, 1: dicens se esse aliquem magnum.

3. Vgl. Hippolyt, Philos. VI 19 von Simon: *ἑαυτὸν δὲ λέγων τὴν ὑπὲρ πάντα δύναμιν εἶναι* (vgl. auch 18); für den Heiland der Christen, vgl. Ign. Smyrn. I 1: *υἱὸν θεοῦ καὶ δύναμιν θεοῦ*. — Für *δύναμις* = Gott vgl. Mk. 14, 62 und Par.; Eus. h. e. II 23, 13.

u. a. Von Origenes werden auch deutlich jene beiden Termini gleichgesetzt, wenn er (Or. c. Cels. I 57, vgl. oben V 62) mit Hindeutung auf die Beweisführung Gamaliels Act. 5, 38 von allen diesen Prätendenten sagt: *οὔτε υἱοὶ θεοῦ οὔτε δυνάμεις ὄντες αὐτοῦ, ὁ δὲ Χριστὸς ὁ Ἰησοῦς ἀληθῶς ἦν υἱὸς θεοῦ*; bald nachher heißt es von Simon, daß er *οὐδὲν θεῖον ἦν*. Das zeigt, wie fließend diese ganze Terminologie ist. Unter diejenigen, die sich Sohn Gottes nannten, rechnet Origenes auch die, welche sich Gottes Kraft genannt haben (oder er sagt zuweilen: die da behaupten, daß sie etwas *θεῖον* seien). Wir werden wohl hier stark an die Beschreibung des Celsus von den phönizischen Propheten erinnert, die da ihre Ansprachen an die Massen mit den Worten: „Ich bin Gott", oder „Gottes Sohn", oder „göttlicher Geist" beginnen. So darf es uns nicht Wunder nehmen, daß Hieronymus in seinem Kommentar zu Mt. 24, 5 folgende, auf Simon bezügliche Worte aus einer simonianischen Schrift zu zitieren behauptet: ego sum sermo Dei, ego sum speciosus, ego paracletus (wohl = *πνεῦμα θεῖον* des Celsus und *δύναμις μεγάλη*), ego omnia Dei.

So wissen wir ja auch, daß Montanus sich für den verheißenen **Parakleten** ausgab, wobei er sich an das 4. Evangelium anlehnt, wahrscheinlich aber einem älteren Schema folgt. Von Mani wird dasselbe in Acta Archaelai 13 erwähnt[1].

Elchasai (er lebte unter Trajan) scheint auch in diese Reihe hineinzugehören. Die wahrscheinlichste Deutung seines Namens ist die, die schon Epiphanius uns gibt: „die verborgene Kraft", und das würde also eine nahe Analogie zu dem Titel des Magiers sein, wie er auch in mancher anderen Hinsicht an diesen erinnert: auch er wird für Gott gehalten, wird von seinen Gläubigen angebetet; und diese göttliche Verehrung erstreckt sich sogar auf seine Nachkommen, die beiden Frauen Marthus und Marthana

---

1. An die Celsusworte erinnert vielleicht auch der Dreiklang des Irenäus I 16, 1: docuit semetipsum esse qui inter Iudaeos quidem quasi filius apparuerit, in Samaria autem quasi pater descenderit, in reliquis vero gentibus quasi spiritus sanctus adventaverit (vgl. Hippolyt Philos. VI 19, Theod. haer. fab. I 1). Damit sind auch die Worte des Pseudo-Messias in der mandäischen Tradition (M. S. = W. Brandt, Mandäische Schriften aus der großen Sammlung heiliger Bücher genannt Genza oder Sidra Rabba, Göttingen 1893, S. 93) zu vergleichen: „Und er spricht zu ihnen: Ich bin der wahre Gott, den mich mein Vater hierher gesandt! . . . Ich bin der Vater, ich bin der Sohn, ich bin der heilige Geist, der ich von der Stadt Nazaret ausgegangen bin". In diesen Formeln haben wir jedoch auch mit christlichem Einfluß zu rechnen.

(Epiph. haer. 19, 2)[1]. Man vergleiche auch, was bei Eusebius (h. e. V 16, 17) der Maximilla, einer montanistischen Prophetin, in den Mund gelegt wird: *ῥῆμά εἰμι καὶ πνεῦμα καὶ δύναμις*. Damit können die Worte des Theodotus (Hippolyt, refut. VII 36) zusammengestellt werden: *λέγειν δύναμίν τινα τὸν Μελχισεδὲκ εἶναι μεγίστην, καὶ τοῦτον μείζονα τοῦ Χριστοῦ*. So wird auch der christliche Heiland, z. B. von Justin (Dial. 61, 1) oder Elchasai „Kraft" genannt[2]; dieser gibt sogar ihre Größe (96 Meilen hoch und 24 Meilen breit) an.

Wir haben also eine Reihe verschiedener Titel oder Benennungen dieser Gestalten feststellen können, die, obgleich sie formell von einander abweichen und daher nicht aus einer schriftlichen Quelle geschöpft sein können, doch alle gut zusammenpassen und einer einheitlichen, für die Frömmigkeit dieser Zeiten charakteristischen Gestalt anzugehören scheinen. Legt doch Celsus sie alle den ihm persönlich bekannten „Propheten" in den Mund.

Es ist typisch, daß Simon, wie wir jetzt gesehen haben, nicht der Einzige ist, der ähnliche Ansprüche wie Jesus erhoben hat. Zwar will Origenes dem Celsus nicht zugeben, daß Myriaden dasselbe gesagt haben, wie dieser offenbar behauptete; aber er nennt uns selbst einige, von denen er es zugeben muß (I 57 vgl. VI 11): Theudas nennt sich „*μέγαν*"; Judas ein Galiläer *ὡς σοφὸς καὶ καινοτομῶν τινα*, der Samaritaner Dositheos sucht seine Landsleute zu überzeugen, *ὅτι αὐτὸς εἴη ὁ προφητευόμενος ὑπὸ Μωϋσέως Χριστός* (nach VI 11 behauptet er der Sohn Gottes zu sein). Von ihnen allen, unter denen Origenes zuletzt Simon den Magier nennt, sagt Origenes, daß sie *οὔτε υἱοὶ θεοῦ οὔτε δυνάμεις ὄντες αὐτοῦ*.

Auch einige Worte des Irenäus sind in diesem Zusammenhang der Beachtung wert (IV 11, 3): Hic autem est fabricator coeli et terrae, quemadmodum ex sermonibus eius ostenditur; et non is, qui a Marcione, vel a Valentino, aut a Basilide aut a Carpocrate aut Simone aut reliquis falso cognominatis Gnosticis adinventus est falsus Pater. Nemo enim illorum Filius fuit Dei sed Christus

---

1. Vgl. A. Sprenger, Das Leben und die Lehre des Mohammad, Berlin 1861, I, S. 35; und besonders W. Brandt, Elchasai, Leipzig 1912, S. 8, 37 ff., 67 u. a.

2. Haben die Worte Jesu am Kreuze im Petrus-Evangelium: *ἡ δύναμίς μου, ἡ δύναμίς ⟨μου⟩ κατέλειψάς με* etwas mit derartigen Gedanken zu tun? (vgl. Ir. I 1, 16). Dann sind es volkstümliche Vorstellungen, keine doketische „Theologie", die sich hier finden; vgl. auch Ir. I 20, 1.

Iesus Dominus noster[1]. Irenäus scheint also ebenfalls die Möglichkeit zuzugeben, daß mehrere auf diesen Titel haben Anspruch machen können. Von Menander erzählt Irenäus (vgl. I 17) ἑαυτὸν μὲν ὡς ἄρα εἴη ὁ σωτὴρ ἐπὶ τῇ τῶν ἀνθρώπων ἄνωθέν ποθεν ἐξ ἀοράτων αἰώνων ἀπεσταλμένος σωτηρίᾳ; ohne ihn und seine Taufe können die Menschen nicht zum ewigen Leben gerettet werden (Eus. h. e. III 26, 1ff.; vgl. Justin Ap. I 26).

Schon diese Beobachtungen können uns davon überzeugen, daß es in der antiken Welt viele gegeben hat, die sich für Gott und Gottessohn gehalten haben. Die beiden Bezeichnungen scheinen mit einander ohne Unterschied zu wechseln. Bald wird einer Gott genannt, bald Gottessohn. Aber auch andere Termini scheinen mit jenen synonym zu sein. Besonders oft hörten wir dies von δύναμις: „Kraft"; „göttliche Kraft" sein, will anscheinend dasselbe sagen wie Gott, Gottessohn sein. Und damit hat auch „(göttliche) große Kraft haben" gewechselt. Einige Male scheint auch „etwas Großes sein", „θεῖος sein" dasselbe besagen zu sollen. Und in demselben Sinne wie δύναμις steht auch πνεῦμα. Teils wechseln nun diese Bezeichnungen in denselben Texten, ohne daß ein Bedeutungsunterschied merkbar ist, teils finden wir sie auf dieselben Gestalten in verschiedenen Autoren angewandt, die doch deutlich eine gemeinsame Überlieferung wiedergeben wollen, und wo also der Gebrauch des einen oder des anderen Wortes nur für Zufall gehalten werden kann. So scheinen unsere Texte die Celsusworte von jenen „Propheten" reichlich zu bestätigen, insofern er ihre Ansprüche alternativ mit den Worten: Gott, Gottessohn, göttlicher Geist zum Ausdruck bringt. Wir haben also schon eine Reihe Gestalten gefunden, die zum Gegenstand unserer Untersuchung gemacht werden müssen.

Auch im 4. Evangelium scheinen diese Termini ineinander geflossen zu sein. Für seine schillernde Sprache ist ein Abschnitt wie 10, 24ff. charakteristisch. Er beginnt mit einer Ermahnung der Juden: „Sage uns offen, ob du Christus bist" (24). Jesus antwortet, „daß seine Werke deutlich für ihn zeugen, die Juden aber, die nicht von seinen Schafen sind", können nicht glauben (dies ist eine Theodicee des Evangelisten vgl. 12, 37ff.). Im Zusammenhang damit kommt wie so oft im 4. Evangelium die Behauptung Jesu vor, „er und der Vater seien eins". Die Juden aber nennen seine Ansprüche Gottes-

1. So sagt Justin Dial. 113, 4 von Josua, daß er nicht Χριστὸς ὁ θεὸς ὢν οὐδὲ υἱὸς θεοῦ, vgl. Irenäus V 25, 2: nullum ab apostolis ex sua persona deum appelari; vgl. auch Eus. h. e. V 7, 3.

lästerung: „Du, der du ein Mensch bist, machst dich zum Gott (θεός)". Im Psalmenwort wird auch dies Wort aufgenommen (θεοί ἐστε). Jesus verteidigt sich mit folgenden Worten: „Ihr sagt: du lästerst, weil ich gesagt habe: ich bin Gottes Sohn (υἱὸς τοῦ θεοῦ)", und dann später: „damit ihr zu der Erkenntnis gelangt und der Erkenntnis lebt, daß „in mir der Vater und ich im Vater".

Besonders beachtenswert ist die Tatsache, daß auch im Johannes-Evangelium υἱὸς θεοῦ mit θεός gleichgesetzt wird. Zwar hören wir nie aus dem Munde Jesu, daß er sich Gott nennt, im Munde der Juden begegnen wir aber dieser Behauptung, die zwar von ihnen bestritten wird 5, 18. 10, 33; und im Prologe 1, 1 sagt der Evangelist dasselbe. Diese Christen scheinen sich also davor zu scheuen, für Jesus den Namen Gott zu gebrauchen, aber ganz konsequent wird es nicht durchgeführt. Auch im Munde des Thomas kommt er z. B. vor (20, 28, vgl. 1. Joh. 5, 20). Das zeigt aber eine andere Tendenz als die sonstige hellenistische Frömmigkeit.

Es ist überhaupt nicht möglich, einen Grund anzugeben, warum das Evangelium in dem einen Falle den einen, in dem anderen den anderen dieser Titel benutzt; und mit ihnen wechseln andere: Messias, Christus, der Prophet, der Menschensohn, der Sohn Gottes gehen nicht selten da einfach ineinander über.

Man könnte vielleicht gegen die Benutzung jener Gestalten als Zeugnisse hellenistischer Frömmigkeit einwenden, daß die hier verwendeten Überlieferungen durch christliche Hände gegangen sind, — auch Celsus kennt ja ohne Frage die christliche Gemeindesprache. Man könnte meinen, daß wir in dieser Terminologie einen Einfluß des Christentums zu sehen hätten, gar nicht eine Sprache, die auf die christliche Terminologie einwirken konnte. Ein solcher Einfluß könnte bewußt oder unbewußt vor sich gehen. Jenes könnte z. B. bei Celsus vorausgesetzt werden: er malt uns zuerst ein Bild der hellenistischen, seiner Meinung nach so abergläubischen Frömmigkeit, und bedient sich dabei der Terminologie der Christen, um zeigen zu können, wie nahe sie zusammengehören. Dieses dagegen wäre so zu verstehen, daß allmählich die christliche Sprache von den Hellenisten aufgenommen wurde, so daß z. B. auch sie, wie die Christen, ihre Heilande Sohn Gottes oder ähnl. nannten.

Was diese zweite Möglichkeit betrifft, ist sie schon deshalb abzulehnen, weil es an sich wenig glaubhaft erscheint, daß das Christentum so früh (Simon der Magier ist doch mit Jesus fast gleichzeitig) auf

wirklich volkstümliche Religiosität einen realen Einfluß gehabt hatte. Das haben schon die besten Kenner — Reitzenstein, Bousset u. a. — mit Recht betont.

Soll dies der Fall sein, und das berührt auch die erste oben erwähnte Möglichkeit, dann müssen wir wahrscheinlich machen können, daß wir es hier wirklich mit christlichen (oder jüdischen) Gedanken zu tun haben, und nicht mit hellenistischen. Wenn wir z. B. das Vorkommen des Titels Sohn Gottes zusammen mit anderen hellenistischen Termini weit verbreitet in antiker Frömmigkeit belegen können, und zwar mit ihnen deutlich synonym, dann müssen wir es für geschichtlich wahrscheinlicher halten, daß er, wenn er auch im Christentum auftritt, vom Hellenismus her ins Christentum eingedrungen ist, besonders wenn er hier in einem Sinne vorkommt, der mit jener Frömmigkeit in engstem Kontakt steht, nicht aber vom Judentum oder Christentum her erklärt werden kann. Vielleicht könnte eine derartige Sprache auf mehreren Wegen eingedrungen sein, wo aber Sinn und Sprache hellenistisch gefärbt scheinen, haben wir mit diesem Einfluß zu rechnen. Wenn also die hier erwähnten Gestalten nicht direkt christliche Züge aufweisen und das Epitheton „Sohn Gottes" mit diesen Gestalten sowohl nach der Überlieferung wie nach seinem Sinne offensichtlich zusammenhängt, so ist es methodisch falsch, es für christlich und nicht für einen Ausdruck antiker Frömmigkeit zu halten.

Damit ist auch eigentlich die zweite der oben angegebenen Möglichkeiten abgetan. Nur wenn wir es mit einem wirklich christlichen Attribut zu tun hätten, könnten wir annehmen, daß (christliche) Autoren die Aussprüche jener Heilande durch christliche Wendungen ersetzt haben, und zwar dann wahrscheinlich weil sie meinten, daß sie gewissermaßen äquivalent wären, wie wenn z. B. die griechisch-römischen Schriftsteller die griechischen oder römischen Namen auf die Gottheiten des Orients oder Ägyptens anwandten. So haben wir es wohl zu verstehen, wenn wir oben davon hörten, mehrere dieser Gestalten hätten darauf Anspruch gemacht, Christus, Messias zu sein.

Es ist aber nicht nur die christliche Überlieferung, die sich dieser Terminologie bedient. Wir finden sie auch in heidnischen Quellen. Celsus z. B. ist ja der, der uns vielleicht das Meiste über diese Gestalten erschlossen hat; er redet fast durchgängig von ihnen als von „Söhnen Gottes". Und obgleich Origenes eine Reihe seiner Behauptungen bestreitet, kann er doch nur zugeben, daß Celsus mit vollem Recht von falschen Propheten erzählt, die da sich als Söhne Gottes ausgegeben

haben. Wenn Celsus erst den Titel Gottessohn in ihren Mund gelegt hätte, wäre so was kaum möglich.

So haben wir denn allem Anschein nach das Recht, die Beweiskraft unserer Quellen zu behaupten, wenn wir auch nur von Fall zu Fall ein Urteil fällen können. Die Wahrscheinlichkeit, daß wir es mit hellenistischem Gut zu tun haben, wächst in dem Maße, je öfter wir derartige Wendungen für den Hellenismus und je später wir sie für das Christentum belegen können.

Nun könnte man uns zwar das Recht bestreiten, zur Erläuterung jener antiken Heilands-Gestalten etwa Simon Magus heranzuziehen, denn man habe es hier nicht mit einer geschichtlichen Persönlichkeit, sondern mit einem Mythus oder mit einem Typus zu tun.

Es war vor einiger Zeit fast zur Mode geworden, die Geschichtlichkeit einer Menge religiös bedeutender Persönlichkeiten zu verneinen und sie in Typen oder Mythen aufzulösen; ich brauche nur an Abraham und Moses oder an Zarathustra zu erinnern. Schon früh versuchte man dies auch bei Simon dem Magier. Jetzt aber scheint unter den Forschern wenigstens darüber Einigkeit zu herrschen, daß er tatsächlich lebte und als Gründer einer Sekte anzusehen ist[1]. Wie viel im übrigen von der allmählich wachsenden Tradition über ihn geschichtlich ist, kann selbstverständlich nicht mit Gewißheit entschieden werden; die Hauptstufen sind wohl von Waitz richtig dargestellt. Wir können, wenn wir ihnen folgen, eine, wie ich glaube, richtige Vorstellung davon gewinnen, wie die religiösen Bildungen dieser Zeit sich wandelten, wie sie von einem schlichten, ganz volkstümlichen Glauben allmählich zu einem verwickelten gnostischen „System" herauswachsen konnten; aus den Heilanden werden Schulgründer. Eine parallele Entwicklung findet im Christentum für Jesus und im Manichäismus für Mani statt.

Wenden wir uns nun aber zu den uns mehr bekannten antiken Heilands-Gestalten, um zu prüfen, ob sie etwas mit diesen von uns hier behandelten „Gottessöhnen" zu tun haben. Da wird sich zeigen, daß sie fast alle darin mit ihnen identisch sind, daß auch diese für Gott, Gottessohn oder ähnliches gehalten werden. Betrachten wir z. B. den so viel berühmten A p o l l o n i u s von T y a n a, der schon früh mit dem Heiland der Christen zusammengestellt wurde. Obgleich sie in mancher

1. Vgl. hierfür H. Waitz, Simon Magus in der altchristlichen Literatur, ZNTW. 1904, S. 121 ff., der jedoch offenbar der Tradition zu wenig Beachtung schenkt.

Hinsicht fast als Kontraste auf uns wirken, darin sind sie sich ähnlich, daß auch jener als Gott, als Gottes-Gesandter auftrat.

Die ganze Tendenz der vita des Philostratus geht darauf aus, zu zeigen, daß Apollonius kein Gaukler oder Zauberer, sondern ein göttlicher Mensch (*θεῖος*) ist. Immer wieder wird dieser Zug scharf hervorgehoben. Alles was Apollonius wirkt, geschieht nach dem Willen der Götter (vgl. z. B. I 18, IV 38 u. a.). Als er vom Statthalter Tigellinus ins Verhör genommen wird, glaubt dieser, er habe es mit einem Dämon zu tun, nimmt ihn beiseite und fragt ihn: woher bist du? Und dann erklärt Apollonius, daß es Gott sei, der ihm alle seine Weisheit gegeben habe; und Tigellinus, der ihn für einen Dämon *καὶ πρόσω ἀνθρώπου* hielt, wollte nicht in irgend einer Weise mit einem Gotte kämpfen, heißt es zuletzt (IV 44; vgl. VIII 12). Von seinem Aufenthalt in Alexandria wird erzählt, daß alle ihn als einen Gott betrachteten, ihm aus dem Wege gingen, wie einem Priester, der heilige Gegenstände trägt (V 24). VII 21 hören wir, daß man Apollonius beschuldigte, weil er angebetet und für einen Gott gehalten wurde. VIII 5 fragt der Kaiser: „Warum nennt man dich Gott?" (vgl. VIII 13 *θεσπέσιόν τε καὶ κρείσσω τῆς ἡμεδαπῆς σοφίας* und 15). Es ist, wie wir sehen, ein durch die ganze vita sich erstreckender Zug[1].

Auch Pythagoras ist, wie er uns in der vita des Jamblichus geschildert wird, ein solcher *θεῖος ἄνθρωπος*. Auch er ist nach der Überzeugung vieler von Apollo gezeugt (vita, ed. Kießling 2, S. 16); als er auf dem Schiffe fährt, glauben die Menschen an *ὠδάν τινος παρουσίᾳ θεοῦ* (3, S. 44), es wird von ihm als von einem *δαίμονα θεῖον* geredet. Überall in seiner vita begegnet uns dieser Zug (vgl. auch Lucian, Demonae 63).

Auch noch einige geschichtliche Größen gehören in diese Reihe. In den Clementinen wird z. B. von Johannes dem Täufer behauptet, daß viele ihn für den Christus gehalten hätten (Clem. Hom. II 22–24; Recog. I 54 und 60). Auch dies gehört wohl in unseren Zusammenhang hinein, wie wir unten näher sehen werden. Noch deutlicher scheint dies betreffs Mani zu sein. In Sabûrâkân wird behauptet, er habe sich für einen Propheten ausgegeben und sich in eine Reihe mit den anderen großen Gesandten Gottes gestellt[2], mit

1. Vgl. auch Tacitus, Histor. II 61: Maricius . . . iamque adsector Galliarum et deus, nomen id sibi indiderat (Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte I[4], S. 138); vgl. auch Mart. Pol. 17, 2, vgl. 3.

2. Eben dieses Epitheton werden wir unten oft für „den Sohn Gottes" belegen können; vgl. Keßler, Mani, S. 188.

Buddha, Zarathustra und Jesus: „Darauf stieg diese (meine) gegenwärtige Offenbarung herab, und erfolgte diese (meine) gegenwärtige Prophetie im gegenwärtigen jüngsten Zeitalter durch mich, Mani, den Gesandten des wahren Gottes in das Land Babel (Babylonien)". In den neugefundenen manichäischen Fragmenten aus der Estrangeloschrift aus Turfan[1] finden sich mehrere Formeln, die deutlich auf diese Stellung des Mani Bezug nehmen. So hören wir M. 566, wie Mani vor den König tritt und ein Wunder tat, worauf das geheilte Mädchen ihm sogleich zuruft: „Woher bist du, du mein Gott und Beleber"; M. 7 sagt Mani: „Aus dem Licht und von den Göttern bin ich, und ein Fremdling bin ich geworden ihnen", oder M. 64: „Es kam von den Göttern Mari (Mani), der Gott glänzenden Ruhmes, zum Paradiese (leitet er hinauf?). . . . gekommen ist der Gott der reine, aus dem Paradiese des Lichtes, der Gütige, das Wort (?) . . ." (vgl. M. 566). So wird Mani als Göttersohn (M. 32 und M. 311) oder als inmitten der drei Gottessöhne (M. 4) angerufen und in eine Linie mit Jesus, Mithra u. a. gestellt.

Diese Göttlichkeit des Mani kommt auch in dem von Müller (in den Abh. d. Ak. d. Wiss. z. Berlin 1912) veröffentlichten Doppelblatt aus einem manichäischen Hymnenbuch deutlich zum Vorschein. „Dich Gott wollen wir anflehen" (353), „dich wollen wir preisen Gott" (357), „o der Götter göttlichster", „o leuchtender Gott Mari Mani" (374, 375), so hören wir hier oft, und wahrscheinlich ist überall Mani gemeint.

Ferner können wir Spuren desselben Vorstellungskreises in mandäischen Schriften belegen. Zwar fehlt hier die positiv verwendete Heilandsgestalt, statt dessen begegnen uns die „Pseudopropheten", mit eben diesen Zügen ausgerüstet. Von den Lügenpropheten heißt es: „Propheten nennen sie sich und sagen: wir sind Gesandte"[2]. In der rabba Genza heißt es von dem Lügner-Messias: „Er spricht zu euch: „Kommt . . . glaubt an mich" und: „ich bin der, welcher von Gott (Allâhâ) entstanden ist", und es spricht der Lügner: „Ich bin es, der Sohn Gottes (des Allâhâ)", usw.[3]. Von den Lügenpropheten, von

1. Herausgegeben von F. W. K. Müller in Abh. d. kgl. preuß. Ak. d. Wiss. Berlin 1904; für pagina vgl. Register.

2. M. S. S. 79; vgl. S. 113.

3. M. S. S. 86ff.; vgl. S. 93, wo Abu-Msiha sagt: „und er spricht zu ihnen: Ich bin der wahre Gott (Allâhâ), den mich mein Vater hierher gesandt! – Ich bin der erste Gesandte und der letzte. – Ich bin der Vater, ich bin der Sohn, ich bin der ⟨heilige⟩ Geist, der ich von der Stadt Nazaret ausgegangen bin.

denen wir oben redeten, heißt es: „Weisheit bringen sie aus ihrem Herzen hervor, und werfen Bestrickung in die Welt und nennen sich selber Götter, und werfen sich selber zu Gesandten auf . . ."[1].

Das schon jetzt vorgebrachte Material dürfte ausreichen. Vielleicht können noch einige Worte des Jerus. Talmuds Taanith 65b hinzugefügt werden: „Wenn jemand sagt", heißt es hier, „ich bin Gott, so lügt er, ich bin Menschensohn, so wird er es schließlich bereuen, ich fahre gen Himmel, der hat es gesagt, wird es aber nicht ausführen". Es sind dies augenscheinlich polemische Thesen, die sich in jüdischer Tradition gegen diese Gestalten erhalten haben, und wir werden unten derartige Spuren auch anderswo belegen können.

So scheint es gar nichts Erstaunliches gewesen zu sein, wenn man auf den Wegen und Straßen der antiken Welt Leuten begegnete, die da behaupteten, daß sie Götter oder Gottessöhne seien, oder die dafür von den sich um sie scharenden Gläubigen gehalten wurden. Erzählen uns doch auch die kanonischen Apostelakten, daß Barnabas und Paulus in Lystra von den Volksmassen als Götter, die in Menschengestalt auf Erden erschienen waren, begrüßt wurden (Act. 14, 11ff., vgl. Act. 28, 6; vgl. auch Vita Apollonii IV 24), ja wir hören, daß man ihnen sogar Opfer angeboten hat. So etwas ist gewiß ein Bild aus dem Leben und Treiben der Stadt- und Dorfbevölkerung in der Welt der Kaiserzeit. Ähnliches wurde ja von Apollonius erzählt, ähnliches auch von Simon dem Magier: sie sind für Götter gehalten, von den Menschen angebetet worden[2].

Ist aber allem Anschein nach ein derartiges Bild in dieser Zeit nichts Unmögliches, so haben wir kein Recht, die Worte des Celsus zu verwerfen, er sei selber Propheten begegnet, die Gott oder Gottessöhne zu sein vorgaben, und die die Massen nach sich zogen. Gewiß, seine Schilderung ist polemisch, aber in allen wesentlicheren Zügen läßt sie sich durch andere zeitgenössische Nachrichten stützen. Man denke etwa an die Schilderungen Lucians über die umherwandelnden Priester der syrischen Göttin oder an jene kynischen „Bettelmönche" des Hellenismus. Dadurch wird unser Wissen über das Leben und Treiben der niederen Schichten der Kaiserzeit in erwünschter Weise ergänzt.

Freilich kennen wir von diesen Söhnen Gottes meist nur noch die Namen, selten mehr. Es ist wohl dem Kampf der Kirche gegen diese

1. M. S. S. 40, vgl. S. 79ff.

2. Vgl. auch Weinreich, in Arch. f. Rel.-Wiss. 1915, Art. De dis ignotis, S. 21ff.

Nebenbuhler des christlichen Heilandes zu verdanken, daß sie fast totgeschwiegen wurden. Und doch hat eben diese Polemik uns auch hie und da knappe, kurze Züge bewahrt, die uns immerhin so viel vom Charakter dieser Heilands-Gestalten erschließen lassen, daß wir es wagen können, ihr Bild wenigstens in den Hauptlinien zu rekonstruieren. Diese Arbeit wird nun dadurch erheblich erleichtert, daß wir einige mehr zusammenhängende Berichte, z. B. über Simon den Magier und Apollonius von Tyana besitzen. Jetzt nach der Entdeckung originaler, manichäischer Dokumente beginnt auch die Gestalt Mani's deutlicher hervorzutreten.

Auch eine andere Tatsache kann uns die Dürftigkeit unsrer Texte erklären: wir befinden uns auf dem Boden volkstümlicher Religiosität, die nie in den Folianten der Literatur aufbewahrt wird. Es ist der Glaube der Massen, der hier vor uns tritt, und der von den Gebildeten der Zeit (Lucian und Celsus sind typische Beispiele) mit Spott und Verachtung betrachtet wurde. So kann es gar nicht Wunder nehmen, daß die Spuren dieser Gestalten so dürftig sind, das liegt in der Natur der Sache. Sklaven der Mysteriengemeinden oder Leute aus den Bürgerklassen von Großstädten wie Alexandria oder schlichte Bauern, die sind es, die sich um solche umherziehende Propheten scharen, deren Frömmigkeit hier zu uns redet. Und sie trägt ein geheimes, mysteriöses Gepräge; denn was den Gläubigen mitgeteilt wurde, mußte streng geheim gehalten werden. Was wir kennen, ist daher oft nur das mehr Äußerliche: Formeln, Namen und Titel, aus denen wir das Übrige zu erschließen versuchen.

Aber nicht nur in den tieferen Schichten des Volkes, die in der Literatur kaum und auf den epigraphischen Denkmälern nur vereinzelte Spuren hinterlassen — etwa beim Tod —, sind die Titel Gott und Sohn Gottes zu finden, sondern wir können sie auch auf offiziellen Inschriften belegen. Und zwar für eine Heilandsgestalt, die in diesen Zeiten nicht minder charakteristisch ist: den Kaiser. Auch hier finden wir diese beiden Titel promiscue gebraucht. Wir müssen diese Verwendung um so eher erwähnen, weil man in letzter Zeit nicht selten gemeint hat, daß der Sohn-Gottes-Titel der Christen mit diesen Inschriften in Verbindung zu setzen sei[1].

Um nur einige wenige, charakteristische Beispiele zu erwähnen, so haben wir eine Inschrift aus Pergamon Nr. 381: *[Ἀυτοκρά]το[ρα Κ]αίσαρα [θ]εοῦ υἱὸν θεὸν Σεβαστὸ[ν]*, wo also *θεοῦ υἱός* und *θεός*,

1. So Deißmann, im Licht vom Osten, u. a.

beide häufig auf den Inschriften für die Kaiser bezeugt, zusammen und synonym dastehen.

Auf unzähligen Münzen wird Augustus divi f(ilius) genannt, was durch eine zweisprachige Inschrift von einem Aquädukt in Alexandrien aus dem Jahre 10/11 n. Chr. als identisch mit *θεοῦ υἱός* erwiesen wird (wenn es eines solchen Beweises bedürfte)[1]. So hören wir, daß der Kaiser *θεοῦ υἱὸς ἀρετᾶς ἕνεκεν καὶ εὐεργεσίας* (CIG. I p. 34 no. 63) oder *θεοῦ υἱὸς ὁ σωτὴρ καὶ εὐεργέτης* (CIG. I p. 332, no. 1836) genannt wird. Nun hat z. B. Dölger, gestützt auf diese Tatsache, eingewandt, die Kaiserbezeichnung als *υἱὸς θεοῦ* sei viel zu nichtssagend, zu allgemein, um mit der Bezeichnung Christi als Sohn Gottes im näheren Zusammenhang gesetzt werden zu können. Er hat dabei allzu wenig die allgemeine Stimmung der antiken Welt gewürdigt. Wenn diese Menschen von ihren Kaisern als Gott oder Gottessohn redeten, war dies kein Ausfluß höflicher Schmeichelei oder ähnliches; es versteht niemand die Zeit oder den Mann [Augustus], der das divi filius als ein leeres Ornament oder als Lug betrachtet[2]. Selbstverständlich hat es Leute gegeben, die durch übermäßige Betonung solcher Titel schmeicheln und kriechen wollten, geschaffen haben diese den Titel aber nicht. Er ist aus wirklichen religiösen Gefühlen der Massen entsprungen, wie die oft hinzugesetzten Erklärungen über die Ursachen, auf Grund deren die Kaiser Gott, Gottessöhne, göttlich genannt werden, uns zeigen (vgl. Act. Jh. 27).

Aber, wenn auch anerkannt werden muß, daß aus diesen Ehrenprädikaten wirkliche Frömmigkeit redet oder wenigstens reden kann, so ist doch nicht zu übersehen, daß solche Gedanken auf die Massen schwerlich einen tieferen Eindruck gemacht haben dürften. Nur wo der Kaiser gegenwärtig ist, wo seine Macht, seine Wohltaten usw. fühlbar sind, kann wohl diese Frömmigkeit, wenigstens als eine Frömmigkeit des täglichen Lebens, lebendig gewesen sein. Er wird dann mit Prädikaten geschmückt, die man diesen anderen, näheren, im täglichen Leben mehr eingreifenden Heilands-Gestalten beilegte, weil man auch beim Kaiser, wenigstens in gewisser Hinsicht, dasselbe zu finden meinte wie bei jenen. So sind wahrscheinlich diese Kaisertitel nur ein Glied eines weit größeren Gedankenkreises; allein vom Kaiserkult her wären sie nicht verständlich. Wenigstens könnte man auf diesem Wege die gött-

1. Vgl. Dölger, Ichthys, S. 391.

2. Das hat mit Recht v. Willamowitz-Moellendorf im Jahrb. f. die freien deutschen Hofstifte, 1904, S. 24, gesagt.

lichen Prädikate der Weltherrscher, ja den Kaiserkultus überhaupt verständlich machen —[1].

Die Gestalten, die uns bis jetzt begegnet sind, sind der verschiedensten Herkunft: es waren — wir werden es unten noch näher sehen — Magier, Gaukler und Pseudopropheten, es waren Philosophen und Priester, Mystagogen und zuletzt auch Kaiser. Uns erscheint so etwas oft ganz fremdartig, und manche Forscher sind daher geneigt, diese Züge zu spiritualisieren, davon zu reden, daß die antike Gottesvorstellung hier stark abgeschwächt sei. Darin liegt etwas Wahres. Der Euhemerismus und die allegorische Mythendeutung der Stoa, ja eine Reihe von Tatsachen haben den alten Götterglauben getötet. Aber statt dessen hat die Frömmigkeit andere Gegenstände aufgesucht, sich um andere Gestalten geschart, die jetzt mit den Namen Gott, mit Prädikaten wie *υἱὸς θεοῦ* oder *θεῖοι* geschmückt werden. Es waren, wie wir sehen werden, Männer, die der göttlichen Kraft voll waren, die in den Augen dieser Menschen die wirklichen, handgreiflichen Götter waren. Wer diese religiösen Gefühle abzuschwächen sucht, der hat nicht den Geist verstanden, der durch derartige Formeln seinen Ausdruck sucht. Wie die Leute in Lystra sogleich dem Barnabas und Paulus opfern wollten, ganz wie man den Göttern in den Tempeln zu opfern gewohnt war, und wie dann die Kaiserverehrung sogar mit einem besonderen Kultus, einer besonderen Priesterschaft versehen wurde, so kann es kaum einem Zweifel unterworfen sein, daß noch mehr Gestalten als die, die uns oben begegnet sind, den Massen als wirkliche Götter galten. Und dies soll uns die kommende Untersuchung noch nachhaltiger bestätigen.

Darin kann also nicht der Unterschied gegenüber der Verwendung des Titels in christlichen Schriften liegen. Daß wir nur hier und nicht in den sonstigen antiken Texten das Gefühl des Außerordentlichen haben, liegt an unberechtigter Voreingenommenheit, wie auch daran, daß wir über diese Gestalten gewöhnlich nur durch deren Gegner unterrichtet sind. —

1. So kommen wir hier zu demselben Resultate wie Bousset für das Prädikat *κύριος* (Kyrios Christos, S. 116); vgl. meine Untersuchung Phos, S. 85. Schon Reitzenstein hat (Poimandres S. 176ff.) auf den Zusammenhang des Kaiserkultus mit den antiken Heilands-Gestalten hingewiesen: „Und ist es überhaupt eine italische oder griechische Vorstellung, daß ein bestimmter Gott niedersteigt, die Gestalt eines bestimmten Menschen annimmt und dann nach Entsühnung der Erde zum Himmel zurückkehrt? Orientalisch ist dieser Gedanke allerdings".

Eine schnelle statistische Untersuchung des 4. Evangeliums wird uns sogleich die große Bedeutung des Titels Sohn Gottes bestätigen. Seine Provenienz ist selbstverständlich noch nicht dadurch bestimmt, daß wir sein häufiges Vorkommen in hellenistischer Frömmigkeit haben aufzeigen können, aber diese Möglichkeit muß doch offen gehalten werden. Soll es aber möglich sein, dies zu erhärten, so müssen wir näher auch auf den Inhalt des Titels eingehen, um eventuelle Ähnlichkeiten oder Verschiedenheiten gegen einander abzuwägen. Erst dadurch kann ein stichhaltiges Resultat erreicht werden. So wollen wir hier nicht dafür Belege geben, daß der johanneische Jesus Gottes Sohn ist, sondern diese für die Beleuchtung der einzelnen Seiten des Begriffes aufsparen. Wer sie schon jetzt haben will, kann sie fast auf jeder Seite dieser Schrift finden.

Wir können aber vielleicht unser Material über diese antiken Heilandsgestalten noch mehr erweitern. Es ist nämlich zu beachten, daß ein paar Mal mit den oben erwähnten Titeln der Terminus „Prophet" wechselt: Prophet und Gottesohn scheinen nicht selten synonym zu sein. Das ist wichtig, denn das gleiche scheint auch im 4. Evangelium der Fall zu sein.

Mit dem „Propheten" aber sind wir in ein bekanntes, schon durchforschtes Gebiet der hellenistischen Religionsgeschichte gelangt, das für sie von größtem Gewicht ist[1]. Sie spielen dort eine große Rolle, die in mancher Hinsicht der der „Gottessöhne" analog ist.

Zwar sind jene eine weit öfter vorkommende Erscheinung als diese, sind daher weit mehr alltägliche Gestalten. Ihre meisten Eigenschaften aber haben die Propheten mit den Gottessöhnen gemein, nur daß sie bei letzteren so zu sagen in verstärktem Maße zum Vorschein kommen. Mehrere von unseren Gottessohns-Gestalten wurden ja ausdrücklich Propheten (oder falsche Propheten) genannt.

Von Propheten hören wir nun oft sowohl in der frühchristlichen wie hellenistischen Welt als von Männern, die vom Geist in Besitz genommen sind, die da „prophezeien", d. h. pneumatische Reden führen, die auch Wunder tun usw. „Prophet" wird z. B. der Heiland der Manichäer, Mani[2], nicht selten genannt; „Prophet" der Christen nennt

1. Vgl. besonders die Untersuchungen von R. Reitzenstein, Poimandres, 1904, S. 200 ff.

2. So wird Mani's Berufung als zum „Prophetentum" Gottes in Fihrist geschildert; er wird „der wahre Prophet" genannt, usw., vgl. Wetter, Phos, S. 112ff. – In mandäischen Schriften wird vom „Messias, dem Propheten der

Lucian einen Mann wie Peregrinus Proteus. Den „Propheten" nennt sich auch Montanus (Hippolyt VIII 19), dasselbe hören wir von dem Gnostiker Marcus; und beide machen die Ihrigen zu Propheten.

Es zeigt sich nicht selten, daß das Prophetentum mit einer Weihung verbunden ist, die der Prophet mit dem Mysten vollzieht, und die also analog mit dem Geistverleihen ist, ja es scheint bisweilen, als ob „Prophet" eine bestimmte Weihe oder Grad bedeutete[1]. vaticinari und *προφητεύειν* bedeuten eigentlich nur *ἐν πνεύματι λαλεῖν*. Der Prophet ist der von Gott Besessene; er ist das Instrument, auf dem Gott spielt (Herm. Mand. XI 1; oft bei Philo). Aber eben als solcher ist er der allein richtige Lehrer der Gemeinde, der sie über das Göttliche belehren kann, der Bringer der Offenbarung. Als der sie weihende, die Gläubigen zu Propheten machende ist er auch der Mystagoge, der sie umschafft, neugebiert. Denn der Gedanke an die Wiedergeburt wird sehr oft eben an das pneumatische Reden angeknüpft; dieses ist nur ein Ausdruck für jenes.

Und nun erinnern wir uns, daß Celsus, als er von jenen Gottessöhnen redete, sie „Propheten" nannte. Er deutete darauf hin, daß sie pneumatische Reden führten (so müssen wir wahrscheinlich seine Äußerung von ihren unverständlichen Worten verstehen). Außerdem vergleicht er sie mit den Propheten des alten Bundes (Or. c. Cels. VII 8 f.).

Von Jamblichus' Propheten hören wir in vita des Pythagoras. Von seinem Aufenthalt in dem Lande der Mysterien-Weisheit wird erzählt (3): *ἐνταῦθα δὲ συμβαλὼν τοῖς τε Μώχου τοῦ φυσιολόγου προφήταις ἀπογόνοις καὶ τοῖς ἄλλοις Φοινικικοῖς ἱεροφάνταις, καὶ πάσας τελεσθεὶς τελετὰς ἐν τῇ Βύβλῳ καὶ Τύρῳ . . . καὶ οὐχὶ δεισιδαιμονίας ἕνεκα τὸ τοιοῦτον ὑπομείνας.* Prophet und Hierophant werden also hier in nahe Verbindung mit einander gebracht. Die Propheten sind die Mystagogen der Mysterien-Weihen (vgl. auch 4). Von „Propheten" erzählt uns auch Apulejus in den Isis-Mysterien (propheta ist hier ein Priestertitel Metam. II 28). In seiner Arbeit über die

Juden" geredet. — Dies ist wohl die Vorstufe zu dem, was wir später so oft im Muhammedanismus hören, wo eine große Reihe von biblischen und anderen Personen „Propheten" genannt werden, und zwar nicht selten Propheten gewisser Völker. Muhammed selbst ist ja der Prophet Gottes par préférence; vgl. unten.

1. Vgl. z. B. Pistis Sophia S. 150, 1 ff., wo der Spruch: „Wer einem Propheten glaubt, wird den Lohn eines Propheten empfangen", usw., so gedeutet wird: Zu dem Orte, bis zu welchem ein jeder Mysterien empfangen hat, wird er gehen.

Propheten hat zwar Hölscher gezeigt, daß die bei den griechischen Schriftstellern häufige Verwendung des Titels προφήτης, mit dem sie eine ägyptische Priesterklasse bezeichnen, nichts mit dem Ekstatikertum zu tun hat. In der Zeit des Synkretismus sind aber die ekstatischen Phänomene auch in Ägypten eingedrungen, wie uns ja auch die bald aufblühende Mönchs-Literatur reichlich bezeugt. Ob die ägyptischen Propheten also in unsern Zusammenhang hineingehören oder nicht, kann nicht immer mit Bestimmtheit entschieden werden.

In frühchristlicher Literatur finden wir nun oft eine Verwendung von ὁ προφήτης als Titel oder fast als Eigenname für Jesus. In der gnostischen Grundschrift der pseudo-clementinischen Homilien ist dieser Gebrauch weit verbreitet: so hören wir X 3 ὡς ὁ ἀληθὴς ἡμῖν εἴρηκε προφήτης, XI 19, XII 29 wird Christus ὁ τῆς ἀληθείας προφήτης genannt, XI 26, XIII 14 nur: ὁ προφήτης; und XI 35 begegnet uns die charakteristische Zusammenstellung: ὁ ἀποστείλας ἡμᾶς κύριος ἡμῶν καὶ προφήτης (vgl. auch XVII 6 und X 4, wo von Gott gesagt ist: τὸν αὐτοῦ ἔπεμψε προφήτην)[1]. Man könnte wenigstens in Frage stellen, ob dies nicht in unsern Zusammenhang hineingehört.

Aber noch eigentümlicher und altertümlicher finden wir „den Propheten" in einem alten (ägyptischen?) Evangelien-Fragment wieder, das unter den Albigensern, gewissermaßen Erben der Manichäer, aufbewahrt worden ist. Nach einer m. E. nicht unwahrscheinlichen Hypothese der letzten Herausgeber (Badham and Conybeare, Hibbert Journal 1913, Art. Fragment of an ancient (egyptian?) gospel used by the cathars of Albi) haben wir es hier mit einem alten Fragment eines Evangeliums[2] von sehr archaistischem Gepräge zu tun, vielleicht einem Bruchstück des Ägypter-Evangeliums. Dafür sprechen z. B. die stark enkratitischen Tendenzen der Katharer (vgl. bes. Döllinger II S. 91), die Lehre von der Seelenwanderung der bösen Menschen in Tierkörper (vgl. S. 90, 215, 275 u. a.). An sich ist es ja, wie die oben zitierten Verf. auch bemerken, nichts Unmögliches, daß diese „Ketzer" ein apokryphes, von der Großkirche nicht aufbewahrtes Evangelium haben besitzen können; haben sie doch tatsächlich die Schrift Ascensio Iesaiae in dieser Weise erhalten, die ja doch das ganze Mittelalter hindurch der katholischen Kirche unbekannt war.

---

1. Man könnte fast sagen, daß der „Prophet" der eigentliche Titel für Christus in diesen Schriften ist.

2. Es findet sich bei Ign. v. Döllinger, Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters, II (Dokumente) München 1899; vgl. S. 169, 277.

In diesem Evangelien-Fragment heißt es nun beim Bericht über die Menschwerdung Jesu: puer apparuit in Bethlehem, auditum fuit et narratum per multos, quod propheta, quem praedixerat Isaias esse venturum, venerat (man beruft sich also auf Jesajas, nicht aber auf Moses oder das Gesetz, wie es nach der frühchristlichen Deutung von Dt. 18, 15 zu erwarten wäre, wenn diese Stelle zu Grunde läge). Und dann hören wir von den Magiern: Et tunc dixerunt, quod, si haec propheta apparens faceret, scilicet quod junior annis esset antiquus, antiquus esset junior annis (vgl. Joh. 1, 15. 30; 8, 56ff.; vgl. auch Ode Sal. 28, 14 – 18), cognoscerent, quod ipse erat ille propheta, quem praedixerat Isaias . . . et adoraverunt dictum prophetam. In der Auferstehungs-Geschichte wird erzählt, wie Maria Magdalena auf dem Wege zum Grabe einem altem Mann begegnet, der sie fragt, si sciebat nova de propheta, et ipse respondit, quod sic, quia die per eum assignata amicis suis ipse cum eis in domo Simonis Barjona ... et recedens ab ea statim disparuit. Et tunc dicta Maria Magdalena cognovit, quod ille senex propheta erat. Et ipsa et etiam ipsemet propheta congregaverunt amicos prophetae in domo Simonis Barjona, excepto apostolo Thoma. — — — Et cum, sicut dixit, Apostoli starent ita exspectando dictum prophetam per unum vesperialem, specie ignis dictus propheta venit, et de illo igne omnes fuerunt illuminati .... custodiatis vos a falsis prophetis, qui ponent se inter vos et quemadmodum falsus propheta intrans regnum Patris mei turbavit ipsum, ita etiam falsi prophetae, qui intrabunt inter vos, turbabunt vos.

In wie weit diese letzten Worte wirklich dem Fragment angehört haben oder nicht, ist nicht leicht zu sagen, vielleicht sind sie eine Reminiscenz aus den Synoptikern. Aber die früher angeführten Erzählungen teils von der Menschwerdung Christi teils von seiner Auferstehung und Offenbarung vor seinen ersten Jüngern zeigen so viele eigenartige, den übrigen Evangelien gegenüber originelle Züge, daß es wohl unmöglich ist, sie aus den uns bekannten kanonischen Evangelien herzuleiten. Der Auferstehungs-Bericht zeigt gewisse Verwandtschaft mit dem johanneischen, ja scheint in gewisser Hinsicht ein älteres Stadium der Überlieferung zu repräsentieren (vgl. a. a. O. in Hib. Journ.).

Eine sehr in die Augen fallende Eigentümlichkeit des Fragmentes ist die durchgehende Benennung für Jesus: „der Prophet" (propheta), oder „der Prophet, der (nach der Vorhersagung des Jesajas) kommen würde" (und zwar mit Filius Dei synonym). Auch diese hat freilich das Frag-

ment mit dem 4. Evangelium, den Clementinen u. a. gemein. Aber sie stammt schwerlich aus dem Johannes-Evangelium. Denn sie ist da zu wenig betont und fällt einem nur bei scharfer Aufmerksamkeit in die Augen. Hat es sich nun erwiesen, daß das Fragment besonders in der Auferstehungs-Geschichte archaistisches Material verwendet, dann ist es wahrscheinlich, daß auch der Prophetentitel zu diesem zu rechnen ist.

Zunächst drängt sich die eigentümliche Beobachtung auf, daß wir aus allen diesen Stellen nichts Konkretes aus dem Worte herauslesen können. Der Prophet scheint einfach ein technischer Ausdruck zu sein, ein geprägter Terminus, der uns nichts näheres über seinen Inhalt aussagt. Das Wort kommt ja in der hellenistischen Welt als Appelativum nicht selten vor, aber als Eigenname ist es m. W. niemals zu finden.

Im Judentum hat der Prophet der Gegenwart keine Bedeutung mehr, wenigstens nicht in dem uns näher bekannten, mehr offiziellen Judentum. Die Propheten sind die großen Heroen einer vergangenen Zeit, deren Kommen jedoch bisweilen, wie z. B. bei Elias und Moses, in der Endzeit wieder erwartet wird. Und doch finden wir dabei nie, daß man sich auf die Prophezeiungen des Jesaja stützt, wie wir bei ihm nichts vom Kommen eines Propheten hören. Daß man sich doch auf seine Prophezeiungen berief, zeugt wohl dafür, daß „Prophet" hier mit dem erwarteten Messias der alten Christen verschmolzen ist, wenn auch der alte Titel noch bleibt und dafür zeugt, daß wir es ursprünglich mit vielleicht anderen Gedanken zu tun gehabt haben.

Ob der Titel jüdischer oder hellenistischer Herkunft ist, kann nur sein Inhalt entscheiden.

Nun findet er sich öfter auch im 4. Evangelium und zwar auch hier als Synonymon zu „Sohn Gottes": „Und er bekannte und leugnete nicht und bekannte: ich bin nicht der Christus. Und sie fragten ihn weiter: wer bist du denn? Bist du Elias? Und er sagte: ich bin es nicht. Bist du der Prophet? und er antwortete: nein. . . . Und sie fragten ihn und sagten zu ihm: was taufst du denn, wenn du weder der Christus bist noch Elias noch der Prophet? Johannes antwortete ihnen: ich taufe (nur) mit Wasser, mitten unter euch steht der, den ihr nicht kennt . . ." (1, 19—27). Mit diesen Worten erzählt uns der Verf. des 4. Evangeliums von einer Frage der jüdischen Gesandten an Johannes den Täufer. Die starke Hervorhebung dieser Fragen, und zwar am Anfang der Schrift, läßt uns ahnen, daß wir es hier mit etwas dem Verf. Wichtigem zu tun haben, und mit Recht hat man wohl aus den Worten eine Polemik gegen die ihren Meister verehrenden Johannes-Jünger herausgelesen.

Aber worauf ich hier das Hauptgewicht legen möchte, das ist die eine der Fragen: Bist du der Prophet? Die beiden anderen: bist du Christus, bist du der Elias (d. h. sein Vorläufer) könnten vom jüdischen Boden her verständlich sein. Aber jene? Bauer (in Lietzmann's Handbuch des N. T.) weist auf die jüdische messianische Deutung von Deut. 18, 15 hin (vgl. Act. 3, 22; 7, 37, auch Mk. 9, 7), glaubt aber diese ablehnen und den „Propheten" als einen weiteren Vorläufer (Mt. 16, 14) deuten zu müssen, weil das Wort hier wie 7, 40. 41 vom Messias-Titel unterschieden wird. Aber wir hören doch sonst nie in dieser Weise von zwei Vorläufern des Messias. Etwas anderes ist es, wenn die Frage über Johannes so lautet wie bei den Synoptikern: „ist er ein Prophet?" (Mt. 11, 9 vgl. 16, 14). Eine technische Verwendung begegnet auch nicht Act. 3, 22ff., obgleich das Deut.-Wort 18, 15. 19 hier messianisch gedeutet wird. Im Johannes-Evangelium dagegen ist der Titel den Lesern allem Anschein nach technisch geläufig; hier wie 7, 40. 41 wird er neben den Messias-Namen gestellt; 6, 14 sagen die Menschen: Dieser ist wirklich der Prophet, der in die Welt kommt. Er bezeichnet also eine hohe religiöse Würde, ja scheint dasselbe wie Messias sagen zu wollen.

So könnte der Titel sowohl aus dem Judentum als aus dem Hellenismus stammen. Der Inhalt allein kann uns über seinen Sinn Auskunft geben. Und dann müssen wir sagen, daß die jetzt folgende Frage: „warum taufst du denn, wenn du weder Christus, noch Elias, noch der Prophet bist?" augenscheinlich sehr wenig mit jüdischen Gedanken zu tun hat, sondern mehr mit hellenistischen, wie wir unten sehen werden.

So sind wir wohl auch für den Titel „Prophet", der für Gestalten, die „Sohn Gottes" genannt werden, sich nicht selten findet, auf den Hellenismus verwiesen worden. Vielleicht sind alle diese Titel nur verschiedene Namen für eine und dieselbe Gestalt, oder haben sie wenigstens mehrere Züge gemeinsam.

Kapitel 2.

Gottes Apostel, Engel, Offenbarer.

Wir haben schon oben gesehen, daß Gott, Gottessohn, Gotteskraft, Gottesgesandter und Prophet, wenigstens oft, als synonym erschienen. Dadurch ist der Ausdruck verallgemeinert und scheint in Gedanken aus-

zumünden, die in hellenistischer Frömmigkeit, wenigstens gewisser Schichten, häufig vorkommen. Schon eine solche Beobachtung kann uns viel für den Inhalt der Vorstellung lehren.

Und dies ist noch mehr der Fall, wenn wir einen Versuch machen, eine Reihe anderer Begriffe und Termini zu sammeln, die mit unserer Gestalt in Verbindung gebracht und nicht selten promiscue mit jenen gebraucht werden. Die, welche wir hier untersuchen wollen, stehen mit einer in der hellenistisch-römischen Kultur weit verbreiteten und populären Vorstellung zusammen, dem „Weisen" oder „Frommen" der Stoiker.

Diese umherwandelnden Bettelmönche, wie man sie genannt hat, waren eine für das Leben der antiken Welt recht charakteristische Erscheinung. Barfuß und im Philosophenmantel haben sie Städte und Dörfer durchwandert, in die vornehmen Familien wurden sie als Hauskapläne und Erzieher der Jugend aufgenommen, überall wußten sie sich einzuschleichen.

Sie sind das Gewissen dieser in Gewinnsucht und Laster versunkenen Zeit. Schon ihr äußeres Auftreten predigte Einfachheit und erinnerte an die Vergänglichkeit alles irdischen Glückes.

Zu ihrem Auftreten paßt der Inhalt ihrer Predigten. Sie sind Bußprediger, sie ermahnen zur Umkehr, *μετάνοια*. Als Herolde Gottes sehen sie sich an, als seine *ἄγγελοι* oder *ἀπόστολοι*, seine Worte, seine Botschaft bringen sie den Menschen. In mancher Hinsicht sind es diese kynisch-stoischen Wanderprediger, die die moralischen und religiösen Gefühle der Massen am Leben gehalten haben. Daß dabei bald mehr die religiöse, bald mehr die moralische Seite in ihren Predigten im Vordergrund stand, kann nicht wundernehmen.

Ich will mich aber nicht weiter bei der Schilderung dieser Gestalten aufhalten, weil sie schon von den besten Kennern dieser Zeit zur Genüge behandelt worden sind[1]; auf Einzelheiten komme ich im Folgenden im Zusammenhang mit christlichen Autoren zurück. Hier sei nur ihre große religiöse Bedeutung für die Massen hervorgehoben. In ihren Augen erschienen sie nicht selten als gegenwärtige Götter, als die Heilande der Menschheit, und sind schon deshalb für uns von wirklichem Interesse.

Wenden wir uns zur frühchristlichen Literatur, so sehen wir nicht selten diese Züge auf Jesus angewandt, und zwar im engsten Zusammen-

---

1. Vgl. besonders E. Norden, Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie, Jahrb. f. klass. Philol. 1893, Supplementbd. 19, und K. Holl, Die schriftstellerische Form des griechischen Heiligenlebens, N. Jahrb. f. klass. Alt. 29, 1912, S. 406 ff. Auch Wendland muß hier genannt werden.

hang mit ihm als Sohn Gottes, und in einer Weise, die uns davon überzeugt, daß diese beiden Gestalten für den antiken Menschen kaum auseinandergehalten werden können.

In diesen Bahnen wandert oft Justin. In seiner Ap. I 40, 7 redet er davon, wie für Jesus prophezeit war, *ὅτι πιστεύεσθαι ἔμελλεν ὑπὸ τῶν ἐκ παντὸς γένους ἀνθρώπων, καὶ ὅτι αὐτὸν υἱὸν καλεῖ ὁ θεὸς* .... wie die Dämonen ihm gehorchen, *καὶ ὡς εἰς μετάνοιαν καλεῖ πάντας ὁ θεὸς πρὶν ἐλθεῖν τὴν ἡμέραν τῆς κρίσεως*. Der technische Terminus der kynischen Bußprediger wird also hier auf Jesus angewandt. Noch deutlicher wird die Schilderung von Jesus als einem solchen Weisen, wenn wir auf die „Titel" selber Acht geben, wobei auch ihre Kongruenz mit „Sohn Gottes" ans Licht tritt. In seiner Apologie 13, 3, wo Justin den christlichen Kultus zusammenfassend beschreiben will, sagt er davon: *τὸν διδάσκαλόν τε τούτων* (d. h. von Gott als Schöpfer und Vorseher der Welt) *γενόμενον ἡμῖν καὶ εἰς τοῦτο γεννηθέντα Ἰησοῦν Χριστοῦν* (verehren wir), ... *υἱὸν αὐτὸν τοῦ ὄντως θεοῦ μαθόντες καὶ ἐν δευτέρᾳ χώρᾳ ἔχοντες*. 12, 9 hören wir von *ὁ ἡμέτερος διδάσκαλος καὶ τοῦ πατρὸς ἡμῶν πάντων καὶ δεσπότου θεοῦ υἱὸς καὶ ἀπόστολος ὢν Ἰησοῦς Χριστός, ἀφ' οὗ καὶ τὸ Χριστιανοὶ ἐπονομάζεσθαι ἐσχήκαμεν* (vgl. 13, 3) und typisch heißt es 22, 1: *υἱὸς δὲ θεοῦ ὁ Ἰησοῦς λεγόμενος, εἰ καὶ κοινῶς μόνον ἄνθρωπος, διὰ σοφίαν ἄξιος υἱὸς θεοῦ λέγεσθαι. .... κοινὸν τοῦτο ἔστω ὑμῖν τοῖς τὸν Ἑρμῆν λόγον τὸν παρὰ θεοῦ ἀγγελτικὸν λέγουσιν. εἰ δὲ αἰτιάσαιτό τις ἐσταυρῶσθαι αὐτὸν, καὶ τοῦτο κοινὸν τοῖς προκατηριθμημένοις παθοῦσιν υἱοῖς καθ' ὑμᾶς τοῦ Διὸς ὑπάρχει,* vielleicht noch deutlicher heißt es 63, 4: *ὁ λόγος δὲ τοῦ θεοῦ ἐστιν ὁ υἱὸς αὐτοῦ, ὡς προέφημεν. καὶ ἄγγελος δὲ καλεῖται καὶ ἀπόστολος· αὐτὸς γὰρ ἀπαγγέλλει ὅσα δεῖ γνωσθῆναι καὶ ἀποστέλλεται, μηνύσων ὅσα ἀγγέλλεται, ὡς καὶ αὐτὸς ὁ κύριος ἡμῶν εἶπεν· ὁ ἐμοῦ ἀκούων ἀκούει τοῦ ἀποστείλαντός με*[1] (vgl. 63, 10; Dial. 126, 1; 127, 4; Ir. V 1, 1). Es scheint also, als ob *υἱὸς θεοῦ* mit *ἄγγελος* oder *ἀπόστολος* identisch wäre; und das ist typisch; *ἄγγελος* oder *κῆρυξ θεοῦ,* so nennen sich jene kynischen Philosophen: sie sind von Gott ausgesandt, um seinen Willen den Menschen kundzugeben. So ist es auch charakteristisch, daß Justin hervorhebt, Jesus sei wegen seiner Weisheit Sohn Gottes genannt worden, er sei der „Lehrer" der Christen, er habe den Menschen die zum Heil nötige

1. Es ist charakteristisch, daß Justin sich hier auf johanneische Formeln beruft.

Erkenntnis gebracht. In diesem Zusammenhang wird auch leicht verständlich, wie er den christlichen Gottessohn mit Hermes zusammenstellen konnte, τὸν Ἑρμῆν λόγον τὸν παρὰ θεοῦ ἀγγελτικόν[1].

Etwas Ähnliches ist es, wenn Justin Dial. 61, 1 sagt: ἀρχὴν πρὸ πάντων τῶν κτισμάτων ὁ θεὸς γεγέννηκε δύναμίν τινα ἐξ ἑαυτοῦ λογικήν, ἥτις καὶ δόξα κυρίου ὑπὸ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου καλεῖται, ποτὲ δὲ υἱός, ποτὲ δὲ σοφία, ποτὲ δὲ ἄγγελος, ποτὲ δὲ θεός, ποτὲ δὲ κύριος καὶ λόγος, ποτὲ δὲ ἀρχιστράτηγον ἑαυτὸν λέγει, ἐν ἀνθρώπου μορφῇ φανέντα τῷ τοῦ Ναυῆ Ἰησοῦ[2].

Aus alledem können wir sehen, wie der Sohn Gottes als Offenbarer, als Lehrer der Menschen gedacht wird. Der Gottessohn Jesus wird als der Philosoph, der ἄγγελος, der κῆρυξ, als θεὸς ἐν ἀνθρώποις gedacht, wie die uns oft für die Philosophen begegnenden Termini lauten.

Wir können diese Gedanken durch einige typische Beispiele verdeutlichen. Wir hören im Briefe des Königs Abgaros, wie ihm das Wesen Jesu darin zusammengefaßt erschien, daß Jesus eben Gottes Sohn war oder Gott. Als nun Thomas diesen Jesus verkündigen will, ist der Inhalt seiner Predigt (Eus. h. e. I 13, 20) folgender: περί τε τῆς ἐλεύσεως τοῦ Ἰησοῦ καθὼς ἐγένετο, καὶ περὶ τῆς ἀποστολῆς αὐτοῦ, καὶ ἕνεκα τίνος ἀπεστάλη ὑπὸ τοῦ πατρός, καὶ περὶ τῆς δυνάμεως καὶ τῶν ἔργων αὐτοῦ καὶ μυστηρίων, ὧν ἐλάλησεν ἐν κόσμῳ, καὶ ποίᾳ δυνάμει ταῦτα ἐποίει, καὶ περὶ τῆς καινῆς αὐτοῦ κηρύξεως. Auch die folgenden Worte sind beachtenswert, aber wir wollen sie für einen anderen Zusammenhang aufsparen. Es sind derartige Zusammenstellungen für die volkstümliche Frömmigkeit gerade charakteristisch; wir können durch sie einen Einblick in ihr Wesen und

---

1. Wie wenig doch damit an eine philosophische Idee gedacht wird, zeigt sich daraus, daß Justin ihn in diesem Zusammenhang mit den Söhnen des Zeus zusammenstellt; der Logosname ist eben etwas, was Jesus mit jenen anderen Heilanden gemeinsam hat.

2. Typisch ist auch Justin Dial. 34, 2: ὁ γὰρ Χριστὸς βασιλεὺς καὶ ἱερεὺς καὶ θεὸς καὶ κύριος καὶ ἄγγελος καὶ ἄνθρωπος καὶ ἀρχιστράτηγος καὶ λίθος καὶ παιδίον γεννώμενον καὶ παθητὸς γενόμενος πρῶτον, εἶτα εἰς οὐρανὸν ἀνερχόμενος καὶ πάλιν παραγενόμενος μετὰ δόξης . . . vgl. auch 56, 4 und den christologischen Exkurs 126–129; vgl. auch Act. Jh. 98: ὁ σταυρὸς οὗτος ὁ τοῦ φωτὸς ποτὲ μὲν λόγος καλεῖται . . . ποτὲ δὲ νοῦς, ποτὲ δὲ Ἰησοῦς, ποτὲ Χριστός, ποτὲ θύρα, ποτὲ ὁδός, ποτὲ ἄρτος, ποτὲ σπόρος, ποτὲ ἀνάστασις, ποτὲ υἱός, ποτὲ πατήρ, ποτὲ πνεῦμα, ποτὲ ζωή, ποτὲ ἀλήθεια, ποτὲ πίστις, ποτὲ χάρις.

Treiben erhalten. Jesus ist als ein Apostel Gottes auf Erden gedacht (derselbe Ausdruck ist uns oben bei Justin begegnet). Dann wird auch erwähnt, daß er es durch eine „Kraft" tut, daß er also eine spezielle Ausrüstung erhalten hat. Und dann werden hier seine „Taten" und seine „Mysterien" erwähnt; mehrmals hören wir, daß er einen Auftrag hat, daß er eine „neue Lehre" bringt.

„Engel" und „Gesandter" Gottes wird auch Mani oft genannt, ja Mani wird ohne weiteres „der Engel" — also technischer Terminus — genannt[1]. So hören wir von der Berufung Mani's: „Darauf stieg diese (meine) gegenwärtige Offenbarung herab, und erfolgte diese (meine) gegenwärtige Prophetie im gegenwärtigen jüngsten Zeitalter durch mich, Mani, den Gesandten des wahren Gottes in das Land Babel". Deutlicher klingen diese Gedanken in mehreren manichäischen Hymnen, z. B. M. 32: „O Vater ... o Göttersohn, welcher schenkt vielen das Leben, o Rufer großer, welcher erweckt diese meine Seele aus dem Schlummer[2], o Leuchte, strahlende, welche mein Herz und Auge licht machte[3], o Siegel vollkommenes ..." So hören wir in der Offenbarung des Lichtgesandten über sich selbst (also in mandäischen Texten) ähnliche Töne (S. 113): „Als ich kam, der Gesandte des Lichtes, der König, der ich aus dem Lichte hierher gekommen bin, da bin ich gekommen, Lehre und Glanz in meinen Händen, Licht und Lobpreis bei mir, Herrlichkeit bei mir, Belehrung und Ruf und Stimme bei mir, das Zeichen bei mir, und die Taufe. Und ich erleuchte die finstern Herzen mit meinem Ruf und meiner Stimme:

Einen Ruf habe ich erhoben in der Welt,
Einen Ruf habe in der Welt ich erhoben,
An allen Enden der Welt hab' einen Ruf in der Welt ich erhoben".

So ist Mani der Gesandte Gottes; er hat Züge, die an die kynischen Propheten, die *κήρυκες* Gottes erinnern, diese Bußprediger der hellenistischen Zeit: so soll sein Ruf die Seele aus dem Schlummer erwecken. Aber er ist auch der Offenbarer der Wahrheit, er ist der Bringer des Lichtes, der heiligen Kraft, die die Menschen „erleuchtet", und die in den Weihen, in der Taufe z. B., mitgeteilt wird. —

---

1. Vgl. Wetter, Phos S. 113 Anm. 1; in demselben absoluten Sinne sind uns schon oben „der Prophet" und der Gottessohn begegnet.

2. „Rufer" ist wohl „Bußprediger"; darauf weist auch die Formel „wecken aus dem Schlummer", die in hellenistischer Frömmigkeit gang und gäbe ist.

3. Daß wir auch hier mit einem für hellenistische Heilande gewöhnlichen Attribut zu tun haben, dafür vgl. Wetter, „Ich bin das Licht der Welt".

So ist dieser Angelos Gottes nicht nur als Offenbarer gedacht, sondern auch als Heiland, als der ὁδηγός der Menschen zu Gott, zur himmlischen Welt. So hören wir oft, daß diese Philosophen zur μετάνοια ermahnen, das Volk zur Buße rufen. Und diese religiöse Farbe ist für die ganze Philosophie dieser Zeit typisch. Daher hat sie eine so ungeheure Rolle auch in den breiteren Schichten spielen können.

Ode Sal. 33 bietet uns ein typisches Beispiel dieser Heilands-Gestalten (vgl. meine Ausführung Charis S. 59f.); hier läßt der Sänger eine Jungfrau (wahrscheinlich die hypostasierte Gnade, die im Heiland wohnend gedacht wird) den Menschen zurufen:

Ihr Menschensöhne, bekehrt euch und ihr Töchter von ihnen, kommt!
und verlaßt die Pfade dieses Verderbens und nähert euch mir,
und ich werde bei euch eintreten und euch aus dem Untergang herausführen
und euch weise machen in den Pfaden der Wahrheit.
. . . hört mich und laßt euch retten
. . . euer Richter bin ich.

Was dies für eine Gestalt ist, ist uns ziemlich gleichgültig, sie spricht jedenfalls hier mit den Worten und Sätzen dieser Heilande.

Apollonius von Tyana, der in so vieler Hinsicht in der Gestalt eines derartigen Propheten, Philosophen, Wundertäters, Gottmenschen, oder wie wir sie nun nennen wollen, erscheint, kann gewissermaßen als Typus dienen. Zwar ist es unzweifelhaft, daß seine Gestalt mit der Tünche der Philosophie zum Teil übermalt worden ist, sie hat viel mehr vom Weisheitslehrer an sich als diese mehr volkstümlich-religiösen Erscheinungen, mit denen wir uns eigentlich hier beschäftigen sollten. Aber Apollonius repräsentiert doch eine Seite, einen Zug des Typus; er kann sich in viele Richtungen verzweigen, und für eine ist er charakteristisch.

Auch er wird als der Lehrer, der Offenbarer göttlicher Kenntnisse dargestellt, ein Zug, der durch die ganze Lebensbeschreibung des Philostratus geht. Von sich selbst behauptet Apollonius, er besitze größere Weisheit als die, die in den Mysterien mitgeteilt wird; und er will sie seinen Jüngern kundgeben (IV 38).

Und dieselben Züge finden sich in Jamblichus' vita des Pythagoras. Auch er wird uns als Offenbarer und Weiser vorgeführt, auch von ihm wird erzählt, wo und wie er seine Weisheit gelernt hat. Auch hier sind doch diese Gedanken religiös orientiert. Er tritt uns als

θεῖος, als Gott entgegen, ganz wie Apollonius von Tyana. Ausdrücklich wird es von ihm gesagt, daß er wegen seiner Weisheit für Gott gehalten worden ist, Gott war (c. 2, S. 24).

In etwas versteinerter Form ist es ja derselbe Typus, wie er uns in den Orakelrednern und Ekstatikern begegnet. Als solche erscheinen nicht selten z. B. Apollonius und Pythagoras. Man fragt sie über Angelegenheiten aller Art; und ihre Antworten gelten als Gottesworte, als Orakelworte (vgl. Or. c. Cels. III 25ff.).

Auch Peregrinus Proteus wird von Lucian als Prophet und Lehrer der Christen dargestellt (c. 11). Seine Worte sind typisch: *ὅτεπερ καὶ τὴν θαυμαστὴν σοφίαν τῶν Χριστιανῶν ἐξέμαθε περὶ τὴν Παλαιστίνην τοῖς ἱερεῦσι καὶ γραμματεῦσιν αὐτῶν ξυγγενόμενος* ganz als ob wir hier mit einer Mysterienlehre zu tun hätten. So wird er der Prophet und Vorsteher der Christen, ihre Bücher und Schriften liest er vor (*ἐξηγεῖσθαι*)[1], viele solche verfaßt er, *καὶ ὡς θεὸν αὐτὸν ἐκεῖνοι ἡγοῦντο καὶ νομοθέτῃ ἐχρῶντο καὶ προστάτην ἐπέγραφον.* Und er schildert dann, wie ihm die Christen, als er gefangen wird, Ehrfurcht zollen. Zwar sind die Worte Lucians als geschichtliches Dokument nicht von all zu großem Wahrheitsgehalt, aber so viel können wir doch aus ihnen schließen, daß derartige Gestalten in den frommen Gemeinden nicht selten waren, ja sie sind wahrscheinlich geradezu typisch. Der Prophet ist der mit allem geheimen Wissen Vertraute, der den Adepten das geheime Wissen mitzuteilen, das Mysterium den Frommen zu offenbaren hat, usw.[2]

Wie es auch sonst so oft der Fall ist, können wir diese Züge auch in späteren christlichen Mönchsgeschichten weiter verfolgen. Die Mönche haben die Züge der Gottesmänner angenommen. In der pseudoclementinischen Schrift de virginitate z. B. werden diese umherwandelnden Asketen uns vorgeführt, und von ihnen heißt es nun oft, daß sie die Menschen um sich sammeln, ihnen aus der Schrift etwas vorlesen (das ist das *ἐξηγεῖσθαι* des Lucians) oder Gesänge vortragen, wie es die Mystagogen in den mystischen Gottesdiensten (vgl. besonders Act. Jh. 94ff.) getan haben. Es heißt z. B. II 4: et quando congregatae

---

1. Auf die technische Bedeutung des *ἐξηγεῖσθαι* hat zuletzt Bousset aufmerksam gemacht, Kyrios Christos S. 205.

2. Vgl. hier Ir. IV 11, 3: weder Marcion noch Valentin usw. waren Gottes Sohn, haben den Vater geoffenbart. Ähnliches bietet Hippolyt gegen Noët (Lagarde 47, 20): *οὐδεὶς εἰ μὴ μόνος ὁ παῖς καὶ τέλειος ἄνθρωπος καὶ μόνος διηγησάμενος τὴν βουλὴν τοῦ πατρός*; vgl. auch Mart. Pol. 14, 1.

sunt omnes adveneruntque, ... exhortativa ad illas verba facimus in timore dei et scripturam (sacram) illis legimus cum veracundia et cum verbis severis gravibusque pietatis (vgl. auch 5). Und noch deutlicher ist der Satz II 6: cultum sacrum non exercemus (das griechische λειτουργεῖν) ibi ubi inebriantur gentiles ... propter illorum impietatem ideo non psallimus gentilibus, neque (sacras) scripturas illis praelegimus, ut ne tibicinibus aut cantoribus aut hariolis similes simus. Das gibt uns ein gutes Bild dieser umherwandelnden Gottesmänner der antiken Welt, das uns unsre Kenntnisse aus Celsus u. a. vervollständigt, auch wenn diese Quelle ziemlich spät aufgezeichnet worden ist (vgl. auch Clem. Al. Ende des Protrepticos).

Eine ganz versteinerte, des religiösen Hauchs beraubte Form dieser Gedanken begegnet uns, wie es so oft der Fall ist, in den Zauberpapyri, und zwar an den Namen Prophet angelehnt. Das ist für uns daher von Gewicht, weil diese Tatsache uns die große Verbreitung dieser Gedanken ahnen läßt: nur solche werden von der Magie benutzt. Die Propheten Israels sind als Männer gedacht, die die heiligen Namen, die geheimen Formeln und Kenntnisse besitzen[1], die dem Menschen Macht über alles in der Welt, ja auch über die Götter, verleihen. Derartige Texte zeigen uns, wie heilige „Mysterien", die Offenbarung zu magischen Formeln und Zauberworten herabsanken, eine Entwicklung, die fast überall in der Religionsgeschichte verfolgt werden kann.

P. Lond. 46 (Pap. Anastasy) 109 sagt der Zauberer: *ἐγώ εἰμι Μωυσῆς ὁ προφήτης σου, ᾧ παρέδωκας τὰ μυστήριά σου τὰ συντελούμενα Ἰσραήλ ... ἐγώ εἰμι ἄγγελος τοῦ φαπρω οσορροννωφρις τοῦτό ἐστιν σου τὸ ὄνομα ἀληθινὸν τὸ παραδιδόμενον τοῖς προφήταις Ἰσραήλ.* Die israelitischen Propheten werden also als Besitzer göttlicher Mysterien, die den alten Israeliten übergeben worden waren, als Besitzer kräftiger Formeln gedacht. Und dasselbe ist z. B. auch P. Lond. 121, 330 (ed. Wessely, S. 31) und P. Leyd. V VII 17 der Fall. In den Worten, die Isis zu ihrem Sohne Horos über die *ἱερὰ τέχνη* ausspricht, erzählt sie, wie sie einem *τῶν προφητῶν ἢ τῶν ἀγγέλων* die geheimen Worte abgelockt habe (Berthelot, S. 33, Z. 14 und 20). Auch hier also werden Prophet und Engel gewissermaßen gleichgesetzt,

1. Auch Philo ist ein Zeugnis dafür, daß die Propheten, bes. Moses, so von den Juden, vor allem wohl den Diasporajuden, betrachtet wurden, vgl. Bréhier, a. a. O. S. 243 u. a.

auch hier werden sie als Inhaber höherer Weisheit gedacht[1]. Der Prophet ist also nicht nur der Wundertäter sondern auch, was nicht selten die Voraussetzung dafür ist, ein Kenner geheimer Namen und Formeln, der diese den Seinigen übergeben kann, usw.

Mehr religiös gefärbt findet sich dieser Gedanke z. B. in den Clementinen von Simon Magus verwendet. Er ist, wie wir bald näher sehen werden, eine jener Gestalten, die wahrscheinlich mit dem christlichen Heiland wetteiferten, und die daher mit Zügen geschmückt wurden, die man diesem Typus entlehnte. Er sagt z. B. von sich selber Clem. Hom. XVIII 9: *ἐγὼ τοὺς παρεστῶτας πάντας ἀξίους ἔκρινα γνῶναι τὸν ἐν ἀπορρήτοις πατέρα.* So hören wir auch Or. Sib. I 380ff., wo eben vom *παῖς θεοῦ* (364 vgl. unten) die Rede ist:

> *καὶ δείξῃ θνητοῖσι τύπον καὶ πάντα διδάξῃ.*
> *ἐν νεφέλαις ἐπιβὰς εἰς οὐρανοῦ οἶκον ὁδεύσει*
> *καλλείψας κόσμῳ εὐαγγελίης διάθημα.*
> *τοῦ καὶ ἐπωνυμίῃ βλαστὸς νέος ἀνθήσειεν*
> *ἐξ ἐθνῶν Μεγάλοιο νόμῳ καθοδηγηθέντων.*
> *ἀλλά γε καὶ μετὰ ταῦτα σοφοὶ καθοδηγοὶ ἔσονται,*
> *καὶ τότε δὴ παῦσις ἔσται μετέπειτα προφητῶν.*

Er wird also die Menschen alles lehren, und nach seinem Aufstieg zum Himmel werden sie fortwährend dadurch geleitet; die neuen *καθοδηγοί* werden die alten Propheten ersetzen.

Diese verschiedenen Züge gehören also einer Heilandsgestalt, die in dieser Zeit gang und gäbe war. Scheinen sie auch ursprünglich einem mehr allgemeinen Kreis — eigentlich nur den Philosophen — angehört zu haben, so sind sie jetzt auch für durchaus religiöse Vorstellungen reichlich verwendet.

Wie rein äußerlich gewissen Gestalten eine derartige ganz neue Tracht angezogen werden kann, zeigt uns z. B. Philo. Bei ihm sehen wir eine Reihe von Gestalten und Vorstellungen, die ursprünglich gar nichts mit diesen stoischen „Frommen" oder „Weisen" zu tun gehabt haben, die aber mit ihren Zügen übermalt worden sind. Deutliche Beispiele sind Abraham und Moses. Besonders dieser ist für unseren Zweck charakteristisch. Denn Moses wird als der große Offenbarer des göttlichen Willens, als der Gesetzesbringer dargestellt, wodurch er den Menschen das Heil ermöglicht hat. Und dabei werden die Züge oft von den Mysterienpriestern geliehen: das Gesetz ist die

---

1. So werden bei Philo oft die Engel als Offenbarer Gottes beschrieben, vgl. Bréhier a. a. O. S. 130ff.

große mysteriöse Offenbarung, die verdolmetscht werden muß. Aber Moses ist auch König (ein gewöhnliches Attribut für die „Weisen"); er wird wenn auch nicht als Gott (Philo ist ja Jude) doch als mehr denn andere Menschen dargestellt[1]; er ist auch Priester und Hierophant (de somn. I 164) und Prophet, er wird als Führer der Menschen hervorgehoben[2], usw. Und immer steht seine göttliche Natur, seine Göttlichkeit hinter allen diesen Gedanken als deren Hintergrund vor uns, wenn auch selten das Wort fällt, daß er Gott sei[3]. So ist der dominierende Einfluß der religiösen Ideale dieser Zeit, wenn auch hier in die Tracht der Philosophie gekleidet, in verschiedenster Weise spürbar.

Dieselbe Veränderung ist mit einer Göttergestalt, dem Offenbarungsgott Hermes, im Hellenismus vor sich gegangen; sahen wir doch, daß auch Justin diese Ähnlichkeit zwischen Hermes und dem Gottessohn Jesus beobachtet hat. Besonders deutlich tritt dies bei Cornutus hervor. In seiner theologia graeca (c. 16) hören wir z. B.: *ἡγεμόνα δὲ παραδιδόασιν αὐτῶν τὸν Ἑρμῆν, ἐμφαίνοντες ὅτι εὐλογίστως χαρίζεσθαι δεῖ καὶ μὴ εἰκῇ, ἀλλὰ τοῖς ἀξίοις. . . . τυγχάνει δὲ ὁ Ἑρμῆς ὁ λόγος ὤν, ὃν ἀπέστειλαν πρὸς ἡμᾶς ἐξ οὐρανοῦ οἱ θεοί.* Sein Name hängt mit *ἔρυμα* (Schutzwehr) und *ὀχύρωμα* (Festung) zusammen. Er wird *ἐριούνιος* (Heilbringer) genannt. Der Logos ist nicht zum Übeltun und zum Schaden gekommen sondern zur Rettung (*πρὸς τὸ σώζειν*). So wird er auch *κῆρυξ θεῶν* genannt *καὶ διαγγέλλειν αὐτὸν ἔφασαν τὰ παρ' ἐκείνων τοῖς ἀνθρώποις, κῆρυξ μέν, ἐπειδὴ διὰ φωνῆς γεγωνοῦ παριστᾷ τὰ κατὰ τὸν λόγον σημαινόμενα ταῖς ἀκοαῖς, ἄγγελος δέ, ἐπεὶ τὸ βούλημα τῶν θεῶν γινώσκομεν ἐκ τῶν ἐνδεδομένων ἡμῖν κατὰ τὸν λόγον ἐννοιῶν . . . . . ψυχοπομπὸν δὲ τὸν Ἑρμῆν ἐμύθευσαν εἶναι συμβάλλοντες, ὅπερ ἴδιον αὐτοῦ ἐστι, τὸ ψυχαγωγεῖν*[4].

Zwar kommt hier auch ein paar Mal eine spiritualisierende Tendenz zum Vorschein, aber das kann nicht den Hauptcharakter dieser

1. Vgl. Bréhier, a. a. O. S. 19ff. Dasselbe sagt z. B. Eunapius, vita Soph. von Apollonius von Tyana (vgl. prooemium 6 ed. Boissonade 1832 p. 3 und Chrysanthios p. 108).

2. Bréhier, a. a. O. S. 101, 243.

3. Und doch hören wir auch sogar, daß Moses Gott genannt wird, vgl. de sacr. Ab. et C. 9ff.; auch der eigentümliche, von typischer Mystik durchdrungene Abschnitt quaest. in Ex. 28 u. 29 ist charakteristisch.

4. So wird Hermes auch bei Hippolyt, refut. V 7 (Naassenerev.) *λόγος, ἑρμηνεύς, ψυχαγωγός, ψυχοπομπός* genannt.

Worte verhüllen, daß wir es hier mit einer Identifizierung des Logos und des „Weisen" mit einer populären, anfangs mythologischen Gestalt der hellenistischen Frömmigkeit zu tun haben. So begegnet uns auch dieselbe Tatsache in hermetischen Schriften wie bei Philo[1]. Logos, Nus, werden hier *κῆρυξ* genannt (C. H. IV 4, Philo, Quaest. in Ex. II 118), *ἄγγελος* (de cherub. 35f.) Psychopomp (de sacr. Ab. et C. 8f.), *σωτήριος τῶν ὄντων* (C. H. II 12). In den hermetischen Schriften erscheint Hermes-Nus als Offenbarer verborgener göttlicher Weisheit, als Lehrer der Frommen, als Hirt und Begleiter der Seele, der sie zu ihrer himmlischen Heimat begleiten soll, usw.

So scheint es denn wahrscheinlich, daß wir uns hier in einem traditionellen Schema bewegen, wo die verschiedenen Epitheta und Züge schon feststehen, und wo Jesus oder Logos oder Hermes nur verschiedene Namen einer Gestalt sind, die der volkstümlichen Frömmigkeit wohlbekannt war, die den Menschen in allen jenen kynischen und anderen Philosophen täglich im lebendigen Leben begegnete. Und dabei haben sich Züge, die ursprünglich wenig mit einander zu tun hatten, vereinigt und eine Art neuen Typus gebildet.

Daß wir wirklich das Recht haben, diese Weisen mit den „Söhnen Gottes" zu kombinieren, das geht nicht nur daraus hervor, daß die Namen oft wechseln, sondern auch durch eine nicht selten benutzte Motivierung des göttlichen Namens dieser Menschen. Justin sagt ja ausdrücklich, Apol. I 22: *υἱὸς δὲ θεοῦ ὁ Ἰησοῦς λεγόμενος, εἰ καὶ κοινῶς μόνον ἄνθρωπος διὰ σοφίαν ἄξιος υἱὸς θεοῦ λέγεσθαι.* Es findet sich hier dieselbe Beweisführung wie Jh. 10, 34ff. „Wenn er die, an welche das Wort Gottes erging, Götter genannt hat... dürft ihr dann zu dem, den der Vater geweiht und in die Welt gesandt hat, sagen: du lästerst, weil ich gesagt habe: Ich bin Gottes Sohn?" Echt hellenistisch scheint es nach dem Obigen zu sein, daß die, die „Gottes Wort empfangen haben", Gott, Gottes Sohn genannt werden, warum könnte nicht Jesus darauf Anspruch machen? Kann man dies Lästerung nennen? Das Evangelium ist damit zu einem mehr allgemeinen Sinne des Terminus übergeglitten, was für diese antike Frömmigkeit typisch ist, ganz wie wir es oben für Justin gesehen haben. Von Interesse ist es auch, im Evangelium zu sehen, wie es sich gegen die gegen diese Gottessöhne so oft erhobene Anklage auf Gotteslästerung verteidigt: es zeigt sich, daß für es dieser Titel nicht die Würde Gottes beeinträchtigt.

1. Für Philo, vgl. Bréhier, a. a. O. S. 107.

Ähnliches finden wir auch in der vita des Apollonius. Auf die Frage des Kaisers, warum Apollonius sich Gott nennt, antwortet dieser (VIII 5): *ὅτι πᾶς ἄνθρωπος ἀγαθὸς νομιζόμενος θεοῦ ἐπωνυμίᾳ τιμᾶται* (vgl. auch VIII 15 und 13, VII 21 u. a.). Ferner erzählt uns Origenes, daß Judas der Galiläer *ὡς σοφὸς καὶ καινοτομῶν τινα* zu diesen Gottessöhnen zu rechnen sei (ähnliches hörten wir oben für Pythagoras), auch Theudas, der sich *„μέγαν"* nannte (Or. c. Cels. I 57); die Ausführungen sowohl des Celsus wie des Origenes zeugen dafür, wie leicht doch die Vorstellung des Sohnes Gottes in jene allgemeinere übergehen konnte (vgl. auch III 35).

Dasselbe kann auch aus einem orientalischen, zwar nachchristlichen Texte (hier könnten wir also erwarten, daß die Göttlichkeit stark hervorgehoben wäre) herausgelesen werden, auf den Dölger in seiner Untersuchung über *ἰχθύς* aufmerksam gemacht hat (S. 400), und der sich in Aphrahats des persischen Weisen Homilien befindet. Er will zeigen, daß Christus „Gottes Sohn ist, und daß er Gott ist, der von Gott gekommen ist": „Der ehrwürdige Name der Gottheit wird auch gerechten Menschen beigelegt, und sie sind würdig, mit demselben genannt zu werden. Der Name der Gottheit wird zu großer Ehre in der Welt gegeben, und an wem Gott sein Wohlgefallen in der Welt hat, dem legt er ihn bei". So meint Origenes, daß nur der Gottes Sohn sein kann, der gerecht und gut ist, und den Menschen ermahnt, besser zu werden. So wird auch im 4. Evangelium „gerecht" (*δίκαιος*) derart verwendet, daß es gewissermaßen „Prophet" in jenem technischen Sinne ersetzt (Jh. 9 : 16, 24, 31 – 33; vgl. auch Act. 3, 14; 7, 52; 22, 14; Henoch 38, 2; Ptev. VIII 28 und Sap. Sal. 2, 12 ff.).

Vielleicht ist es dieser Gedankengang, der uns am besten die Vergöttlichung der Kaiser erklären könnte. Dieser wird oft mit dem Philosophen, dem Weisen gleichgesetzt: wie dieser ist er Prophet, Offenbarungsträger, als solcher mit dem Priester und Seher nicht selten zusammengestellt[1].

Wir erhalten zwar nur selten einen Aufschluß darüber, warum die Kaiser so benannt werden; aber wenn dies geschieht, heißt es z. B. wie CIG. I p. 34 no. 63 . . . *θεοῦ υἱὸν ἀρετᾶς ἕνεκεν καὶ ἐυεφγεσίας*; wenn auch diese Worte sich zunächst auf die Errichtung des Monumentes beziehen, sind sie doch wohl mit CIG. I p. 332 nr. 1836 parallel, wo es heißt: *θεοῦ υἱὸν τὸν σωτῆρα καὶ εὐεργέτην*, oder *εὐεργέτας τᾶς πατρίδος καὶ ἱερεὺς διὰ βίου, Ἀσκλαπιῶ(ι) Καίσαρι Ἀγαθῶ(ι)*

1. Vgl. Stobaios, I S. 408, 4 ff. (ed. Wachsmuth); Franz Boll, Aus der Offenbarung Johannis, 1914, S. 136 ff.

Θεῷ(ι) (Dölger, S. 394). Wegen ihrer Güte und ihrer Macht, ihrer großen Wohltaten den Menschen gegenüber sind sie für Gott, für Gottes Sohn gehalten worden (vgl. Jamblichus' vita Pyth. 2, S. 24).

Und wie die Kaiser als Gottes Gebote, als seine Gesandte und Offenbarer, Propheten gelten wollten, so auch alle jene Philosophen. Auch der Philosoph ist der σωτήρ der Menschen, als solcher sogar, im Gegensatz zur Herrschervergöttlichung gedacht, der heimliche Nebenbuhler des Kaisers. In beiden Gestalten verkörpert sich gewissermaßen die Sehnsucht der Zeit, im Kaiser der Wunsch nach irdischem Glück, im Weisen der Drang zum Ewigen[1]. Und es ist nur eine Konsequenz aus diesem Gedanken, wenn wir hören, daß die philosophischen Schulhäupter (vgl. z. B. Epiktet Moral. 15 von Diogenes und Heraklit) ganz wie die Kaiser für göttlich gehalten wurden, oder wie ihre Statuen kultisch verehrt werden: als die Offenbarer der göttlichen Weisheit sind sie auch als θεοί gedacht.

Fast überall sind diese Gedanken stark soteriologisch orientiert. Ist auch die Errettung oft so gedacht, daß die Menschen sie gewissermaßen selber vollziehen, „umkehren", so kann dies doch erst durch einen göttlichen Gesandten den Menschen recht eindringlich nahe gebracht werden, ja was dieser ihnen bringt, wird als Offenbarung, als göttliche Weisheit empfunden; statt auf den Menschen selber wird alles Gewicht jetzt auf diese Offenbarung gelegt: durch sie ist Errettung möglich, sie vollbringt fast als eine kultische, selbstwirkende Kraft die Errettung der Menschen, verwandelt sie aus irdischen Geschöpfen in himmlische Wesen, in Götter. Wir verstehen, daß diese Gestalten Heilande, σωτῆρες genannt werden[2], sie sind ὁδηγοί der Menschen, die ihnen den Weg zu Gott, zum Himmel zeigen, die zumal selber „der Weg" heißen.

So heißt es z. B. von Mani M. 64: „Es kam von den Göttern Mari (Mani), der Gott glänzenden Ruhmes, zum Paradiese (leitet er hinauf?)"; oder M. 311: „Er belebt die Toten und erleuchtet die Finstern. Führe (?) mich, Mani, Herr! . . ." „O Herr, erlöse meine Seele aus diesem Geboren-Totsein!" Ferner wird Mani „der Seelen Führer" (M. 32) und vom Frommen „mein Führer" (M. 177) genannt. Im täglichen Gebet der Manichäer heißt es: „Gepriesen seist du, o Leuchtender, Mani, unser Führer, du Wurzel der Erleuchtung"[3].

1. So K. Holl, a. a. O. S. 419.
2. Vgl. Norden, Agnostos Theos, 1912, S. 129—140.
3. Keßler, Mani, Forschungen über die manichäische Religion I, Berlin 1889, S. 246.

So ist in der hellenistischen Frömmigkeit Hermes der Offenbarungs-Gott, auch zugleich der „Führer" der Seelen zum Himmel (vgl. z. B. Cornutus, theol. graeca c. 16, p. 20f.)[1]. Auch im ältesten Christentum wird der Terminus gern von Jesus verwendet; für Justin haben wir ihn schon oben gefunden. Besonders stark tritt dies in kultischen Zusammenhängen vor (vgl. Act. Jh. 95, 98, 109 u. oft), wo Jesus als *ὁδός* oder *ὁδηγός* verehrt wird.

Über den Sohn Gottes hören wir z. B. bei Sozimos: *νοήσας καὶ πολιτευσάμενος θεάσῃ τὸν θεοῦ υἱόν, πάντα γινόμενον τῶν ὁσίων ψυχῶν ἕνεκεν*[2], *ἵνα αὐτὴν ἐκσπάσῃ ἐκ τοῦ χώρου τῆς εἱμαρμένης ἐπὶ τὸν ἀσώματον, ὅρα αὐτὸν γινόμενον πάντα, θεόν, ἄγγελον, ἄνθρωπον παθητόν. πάντα γὰρ δυνάμενος πάντα ὅσα θέλει γίνεται, καὶ πατρὶ ὑπακούει διὰ παντὸς σώματος διήκων, φωτίζων τὸν ἑκάστης νοῦν, εἰς τὸν εὐδαίμονα χῶρον ἀνώρμησεν, ὅπουπερ ἦν καὶ πρὸ τοῦ τὸ σωματικὸν γενέσθαι, αὐτῷ ἀκολουθοῦντα καὶ ὑπ' αὐτοῦ ὀρεγόμενον καὶ ὁδηγούμενον εἰς ἐκεῖνο τὸ φῶς* (Berthelot, Alchemistes grecs, S. 230, 8ff., vgl. S. 231, 25ff.). Vgl. auch S. 232: *καὶ ταῦτα μόνοι Ἑβραῖοι καὶ αἱ ἱεραὶ Ἑρμοῦ βίβλοι περὶ τοῦ φωτεινοῦ ἀνθρώπου καὶ τοῦ ὁδηγοῦ αὐτοῦ υἱοῦ θεοῦ, καὶ τοῦ γηΐνου Ἀδὰμ καὶ τοῦ ὁδηγοῦ αὐτοῦ ἀντιμίμου τοῦ δυσφημίᾳ λέγοντος ἑαυτὸν εἶναι υἱὸν θεοῦ πλάνῃ*[3]. Wir wissen ja, welch' eine dominierende Bedeutung derartige Gedanken später in den gnostischen Systemen gewannen, und zwar grade weil sie so stark mit der hellenistischen Frömmigkeit verwachsen waren[4].

---

1. So auch im Naassenerev. Hippolyt Philos. V 7 (S. 144, 49).

2. Zu diesem Gedanken vgl. Bousset, Kyrios Christos, S. 255. Anm. 1.

3. In einem der wenigen Fragmente, die uns von Valentinos erhalten sind, finden wir diese Gedanken in einer gewissermaßen spiritualisierten Form wieder (Clem. Al. Strom. II. XX 114, 3—6): *εἷς δέ ἐστιν ἀγαθός, οὗ παρρησία ἡ διὰ τοῦ υἱοῦ φανέρωσις, καὶ δι' αὐτοῦ μόνου δύναιτο ἂν ἡ καρδία καθαρὰ γενέσθαι, παντὸς πονηροῦ πνεύματος ἐξωθουμένου τῆς καρδίας.* Besonders in den jetzt folgenden Worten tritt die Spiritualisierung ein.

Typisch ist Ode Sal. 42, 19: Und ich machte eine Versammlung Lebender unter seinen Toten | und redete mit ihnen mit lebendigen Lippen | weil mein Wort nicht nutzlos sein sollte. | Und es eilten die zu mir, die gestorben waren ..... erbarm dich unser, Sohn Gottes .... führ uns hinaus aus den Banden der Finsternis usw. Vgl. Act. Th. 156.

4. Vgl. Irenäus-Fragment 26: *ὅπερ ἦν σημεῖον ἀναγωγῆς ψυχῶν διὰ ξύλου, ἐφ' οὗ πέπονθεν ὁ ψυχὰς ἀνάγειν δυνάμενος, ἀκολουθούσας ἀνόδῳ τῇ ἑαυτοῦ. οὗ καὶ ἐκεῖνο γνώρισμα, τὸ ἀναβῆναι ψυχὰς πολλὰς καὶ ἐν τοῖς σώμασιν ὀφθῆναι ἅμα τῇ καθόδῳ τῆς ἁγίας ψυχῆς Χριστοῦ.*

So heißt z. B. auch der Logos bei Philo *ὁδός* (de post. Caini 102); so wird von *νοῦς* und Logos C. H. XII 12 gesagt: *τούτοις δὲ εἴ τις χρήσαιτο εἰς ἃ δεῖ, οὐδὲν τῶν ἀθανάτων διοίσει· μᾶλλον δὲ καὶ ἐξελθὼν ἐκ τοῦ σώματος ὁδηγηθήσεται ὑπὸ ἀμφοτέρων εἰς τὸν τῶν θεῶν καὶ μακάρων χορόν*; so hören wir C. H. X 21: *εἰς δὲ τὴν εὐσεβῆ ψυχὴν ὁ νοῦς ἐμβὰς ὁδηγεῖ αὐτὴν ἐπὶ τὸ τῆς γνώσεως φῶς* (vgl. VII 2, 3; vgl. auch wie die *εὐσέβεια* der Weg zur Wahrheit genannt wird, Hermes zu seinem Sohne Tot, Stobaios Ecl. S. 273ff.)[1].

Demnach scheint auch die Logos-Figur mit diesen soteriologischen Typen zusammengestellt worden zu sein. Logos wird als ein solcher Heiland, Führer der Menschen gedacht. Im Hinblick darauf kann es nicht Wunder nehmen, daß wir in christlicher Literatur und charakteristischer Weise zuerst im Johannes-Evangelium Jesus „Logos“ genannt finden, wie wir ja mehrmals gesehen haben, daß Hermes so heißt. Diese Titel werden fast alle notwendig promiscue verwendet, weil sie alle eigentlich nur eine Gestalt bezeichnen, die mit verschiedenen Namen und vielleicht in ein wenig verschiedenen Varianten auftritt. So ist uns ja oben oft Logos synonym mit allen diesen anderen Epitheta begegnet: Engel, Apostel, Herold, Sohn Gottes. So ist das Vorkommen des Logostitels im Prologe des 4. Ev. kein Ergebnis einer philosophischen oder theologischen Spekulation sondern ist darauf zurückzuführen, daß wir es fortwährend mit der hier überall behandelten Gestalt zu tun haben: sie ist als solche auch Logos. Das zeigt sich deutlich z. B. bei Celsus (Or. c. Cels. II 31), dem diese Identifizierung ohne weiteres selbstverständlich ist. So hören wir so oft bei Philo wie auch z. B. im Kerygma Petri (Clem. Al. Strom. VI. V 39, 3), daß Logos Gottes Sohn ist (wie oben, daß Gottes Sohn Logos ist).

Daß wir es hier wirklich mit einer soteriologischen Gestalt zu tun haben, das dürfte schon durch Nordens Untersuchung hierhergehöriger Redewendungen überzeugend dargelegt worden sein. Er hat auf Paulus (Rm. 2, 17ff.), auf Corp. Herm. (I 26, 28; VII 2), auf Sap. Sal. und andere verwiesen, wo wir auch Spuren dieser Gestalten, dieser *ὁδηγοί* der Menschen, finden können, wie er auch in diesem Lichte das berühmte („johanneisch klingende“) Logion Mt. 11, 25—30 sieht (vgl. auch Or. c. Cels. VII 51). Zu diesem Typus gehört es, daß der Pneumatiker sein Charisma dazu benutzen will, seinen Mitmenschen Heil, Licht und Leben zu bringen, sie durch seine göttliche Erkenntnis,

1. Norden hat diesen Typus Agnostos Theos S. 277ff., bes. S. 297 näher verfolgt.

göttliche Macht vom Verderben erretten, den „blinden" Menschen ein „Wegweiser" sein will, usw.[1].

So sind diese Gestalten nicht nur Offenbarer himmlischer Weisheit, nicht nur Leiter der Menschen zum Himmel, sondern sie sind auch als die gedacht, die den Menschen dadurch verändern, vergöttlichen, und sie erretten. Hier laufen wir deutlich in ganz und gar religiöse Gedankenbahnen ein. Der Gottessohn ist auf Erden erschienen, um die Menschen zu vergöttlichen, aus der Macht der Heimarmene zu entrücken. Typisch ist ein Text wie Exc. ex. Theod. 74, 2: *διὰ τοῦτο ἀνέτειλεν ξένος ἀστὴρ καὶ καινὸς καταλύων τὴν παλαιὰν ἀστροθεσίαν, καινῷ φωτί, οὐ κοσμικῷ λαμπόμενος, ὁ καινὰς ὁδοὺς καὶ σωτηρίους τρεπόμενος, ⟨ὡς⟩ αὐτὸς ὁ κύριος ἀνθρώπων ὁδηγὸς ὁ κατελθὼν εἰς γῆν, ἵνα μεταθῇ τοὺς εἰς τὸν Χριστὸν πιστεύσαντας ἀπὸ τῆς εἱμαρμένης εἰς τὴν ἐκείνου πρόνοιαν,* wo ja in verschiedener Weise die Notwendigkeit einer supranaturalen Gestalt betont wird.

Wie wird aber eine solche *μετάθεσις* gedacht, wie kann sie vor sich gehen? Eine derartige Frage wird uns eine neue Seite der Gestalt erschließen, mit der wir hier beschäftigt sind. Wir knüpfen dabei vielleicht am besten an einige schon oben berührte Tatsachen an. Wir hörten, daß jene Gestalten als Besitzer göttlicher „Mysterien", heiliger Formeln und Worte gedacht waren (vgl. Epiph. haer. 31, 7). Zwar war es hier die magische Form, die uns begegnete, transformieren wir sie aber ins Religiöse, so stoßen wir auf Bildungen, die für die Frömmigkeit dieser hellenistischen Zeit gewissermaßen charakteristisch sind: die Mysterien, die heiligen Weihen. Da finden wir eben geheimes Wissen, Gnosis, die als ein Vorrecht der Gläubigen bezeichnet wird, die keinem Uneingeweihten mitgeteilt werden darf, die auch als errettend, heilbringend gedacht wird, den Menschen vergöttlicht, aus der Macht der Heimarmene entrückt, wie wir es eben von dem *ὁδηγός* hörten. So werden diese Formeln und Worte fast als selbstwirkend gedacht, als etwas an sich Heiliges, als göttliche Kraft besitzend, die daher diejenigen mächtig, heilig machen, die sie besitzen.

In dieser Weise können wir verstehen, wie der Offenbarer, der Bringer der Gnosis zugleich auch der Heiland, der Erlöser der Menschen ist. Die Gnosis wird nicht, wenigstens nicht nur als Kenntnis gewürdigt, sondern als göttliche, vergöttlichende Kraft. Wahrscheinlich haben diese Gedanken ursprünglich ihre Wurzeln im Kultus. Es ist

1. Vgl. Holl, a. a. O. S. 418, Anm. 5 u. 6.

das Kultwort, die heilige Formel, die mysteriöse, geheime Weisheit, in den Weihen mitgeteilt, die die Neugeburt, die Neuschaffung der Frommen vollzieht (vgl. Ir. I 14, 1). Die Wirkungskraft der heiligen Formel, der Weiheformel oder der Opferformel, ist eine überall in der Religionsgeschichte vorkommende Erscheinung. Wir finden diese Anschauung in fast allen älteren Liturgien z. B. beim christlichen Abendmahl. Durch das Gebetswort, durch die heilige Formel wird der Geist, die Kraft, Logos, auf die Elemente herabgerufen, in sie hineingezwungen, so daß sie wirkungskräftig werden: *ἐπιδημησάτω ... ὁ ἅγιός σου λόγος ἐπὶ τὸ νᾶρτον τοῦτον, ἵνα γένηται ὁ ἄρτος σῶμα τοῦ λόγου,* so oder ähnlich hören wir oft (vgl. altchr. äg. Lit., I, V und bes. VII, XIV, XVII u. a.)[1]. Vgl. Justin, Ap. 66, 2 und Ir. IV 48, 2. Bei Marcus dem Gnostiker ist es die Epiklese, die den Wein mit Gnade füllt, zum Blut verwandelt (Ir. I 7, 2), usw. Als Besitzer dieser Formel, dieser Weisheit stehen nun jene Mystagogen oder Heilandsgestalten vor uns[2]. Kein Wunder, daß sie die Menschen erlösen können.

Diese Betrachtungsweise aber findet sich nicht nur unter diesen direkt kultischen Kreisen, sondern sie wird auch z. B. bei Philo entwickelt. Die Episteme (Philo verwendet nur selten das Wort „Gnosis"), Logos usw. haben für ihn ihre Bedeutung nur weil sie die Verbindung mit Gott zu stande bringen, aber nicht weil sie eine „Kenntnis" von Gott in gewöhnlichem Sinne geben[3], diese ist nach Philo sogar unmöglich. Hier ist also unser Gedanke rein religiös-mystisch verwertet. Die direkt kultische Beziehung ist nicht mehr zu erkennen, und doch, auch diese mystische „Kenntnis" bringt Verbindung mit Gott zu stande, gießt in den Menschen göttlichen Samen.

Eine ähnliche Spiritualisierung und Mystifizierung kultischer Gedanken findet sich auch in den hermetischen Schriften, ja scheint für Gebildete nicht selten zu sein, wie uns der Neuplatonismus zeigt. Aber zumeist sieht man unschwer, wie jene kultischen Gedanken im Hintergrunde sich befinden. Die „Gnosis" — mag sie nun eine heilige Formel oder geheime, mysteriöse Kenntnisse oder das mystische Erlebnis der Frommen sein — wird als eine göttliche, vergöttlichende Kraft

1. Zitiert aus Wobbermin, T. u. U. N. F. II 3b, vgl. Schermann, Ägyptische Abendmahlsliturgien, S. 75ff. In diesem Licht ist es verständlich, wenn wir so oft hören, daß der Logos die Prophetie inspiriert hat, der dabei oft mit *δύναμις* identisch gedacht wird, vgl. Justin Apol. I 33, 6, vgl. 36, Theophil ad. Ant. II 10, Irenäus Epideixis K. 5.

2. Vgl. Wetter, Phos, S. 261, Anm. 1.

3. Vgl. Bréhier, a. a. O. S. 104ff., 204 u. a.

gedacht, eine Kraft also, die den Menschen gebracht wird, sei es daß sie mehr grob-sinnlich oder mehr spiritualistisch-mystisch gedacht wird, was doch keinen wirklichen Unterschied der Betrachtungsweise darstellt. Daraus folgt aber auch oft, daß diese Kraft mit Weihen, mit heiligen Handlungen u. ähnl. in Verbindung gesetzt wird. Daß auch die mystische Verbindung des Weisen mit Gott in der Ekstase, wo er die Gottheit erlebt, mit dazu beigetragen haben kann, daß sich der Begriff der Gnosis in dieser Richtung verschob, liegt auf der Hand. Nicht selten haben wohl diese beiden, der Kultus und die Mystik, zusammengewirkt.

Mit jener äußeren Würdigung der Gnosis sind die Weihen zu Sakramenten geworden, durch die heilige Kräfte den Adepten mitgeteilt werden. So kommt die Mysterienlehre in eine Linie mit der Taufe und anderen sakramentalen Handlungen dieser Frommen; und der Offenbarer wird als Hierophant, als Mystagoge der Adepten gedacht, der sie, durch die Weihen, errettet. Der Lehrer und der Priester fließen zusammen. Das ist auch nichts Unerwartetes; denn für beide ist das Zentrale die Vorstellung von der göttlichen Kraft, die die Menschen ganz in Beschlag nimmt, sie erfüllt; daher heißen sie auch *θεῖοι ἄνθρωποι,* wie ein anderer technischer Terminus lautet, sie sind *θεῖοι,* sind Gott.

So begegnet uns auch *υἱὸς θεοῦ* oft für kultisch orientierte Gestalten: er teilt den Menschen Mysterien mit. Menander tauft ja, und durch seine Taufe verleiht er seinen Gläubigen die Unsterblichkeit (Ir. I 17): qui primam quidem virtutem incognitam ait hominibus, se autem eum esse, qui missus sit ab invisibilibus, salvatorem pro salute hominum . . . dare quoque per eam, quae a se doceatur, magiam scientiam addidit, ut et ipsos, qui mundum fecerunt, vincat angelos. resurrectionem enim per id quod est in eum baptisma accipere eius discipulos et ultra non posse mori sed perseverare non senescentes et immortales[1]. So haben auch die Simonianer ihre eigene Taufe (vgl. Pseudo-Cyprian, de rebapt. 16). Von der Taufe als dem Akt, der die *ἀπολύτρωσις* vollzieht, redet auch Irenäus im Hinblick auf Marcus und seine Anhänger, wie wir ja bei ihm eine Reihe von ihren Taufformeln finden können. Und diese Taufe wird mit anderen heiligen Weihen zusammen erwähnt, einem *ἱερὸς γάμος,* einem *δεῖπνον* usw. In den oben erwähnten mandäischen Schriften waren beim Niedersteigen des Lichtgesandten nicht nur Worte wie „Offenbarung, Belehrung, Ruf, Stimme" usw. gebraucht,

1. Vgl. Eus. h. e. III 26, Ps. Tertullian, de bapt. 2; de anima 50.

sondern es wurde auch von Licht, Zeichen, Taufe, Herrlichkeit geredet, also von Sakramenten, himmlischen Kräften, die alle dieser Gottesgesandte zur Erde gebracht habe.

So hören wir überall von Taufe in diesen Sekten, von einmaliger, mehrmaliger, ja täglicher Taufe, z. B. bei Justinus dem Gnostiker[1] (Ir. I 30, 16, 21), bei Elchasai (Hippolyt Ref. IX 15, vgl. auch Epiphanius haer. 19, 1; 30, 17), Exc. ex Theod. 76[2], usw., von Mysterien und heiligen Weihen. Diese Frömmigkeit ist kultisch orientiert. Und dieser Kultus fordert, um wirksam sein zu können, den heiligen Mystagogen, den Gottessohn, der die himmlischen Kräfte vom Himmel zur Erde gebracht hat.

Wie allgemein verbreitet diese Gestalten gewesen sind, können wir in vielerlei Weise belegen. Schon der Umstand, daß Lucian sie nicht selten in seinen Satiren geißelt, spricht dafür (Alexander von Abonoteichos ist ein typisches Beispiel). Und vielleicht noch deutlicher zeugen in dieser Richtung die recht zahlreichen magischen Papyri, wo der Zauberer sich mit einem Gotte identifiziert, und zwar in einer Formelsprache, die allem Anschein nach eben aus den ῥήσεις dieser Heilandsgestalten geliehen ist: ἐγώ εἰμι ... ἐγώ εἰμι ... sind stereotype Wendungen, die hier wiederkehren. Denn die Magie nimmt gewöhnlich Gestalten und Wendungen erst dann auf, wenn sie schon „heilig", d. h. in Kultus und Liturgie heimisch geworden, ja hier fest erstarrt sind.

So sind es nicht nur die Philosophen und philosophisch Erzogenen, die einen Mittler gefordert haben, es ist dies nicht nur ein spekulatives Bedürfnis, sondern es beherrscht die großen Massen der Frommen. Rings um eine solche Gestalt haben sie sich immer gern geschart, in ihm den gegenwärtigen Gott begrüßt. Daher hören wir von Simonianern, von Dositheanern usw. (vgl. z. B. Eus. h. e. IV 22, 5) wie von Christianern; und die christliche Kirche nennt sie alle „falsche" Messiasse, Propheten und Apostel.

So etwas können wir auch in anderer Weise reichlich belegen. Von göttlicher Verehrung der Priester der Mysteriengemeinden hören wir nämlich oft. Apulejus erzählt uns von den Isispriestern; auch von Mithraspriestern ist das uns bekannt[3]. Für ägyptische Mysterien-

1. Vgl. Hippolyt, refut. V 27 (S. 158).

2. Für Marcion, vgl. Epiph. haer. 42, 3, 4; 30, 16, 21.

3. Vgl. J. Toutain, Les cultes paiens dans l'empire romain, II S. 143; Cumont, Die Mysterien des Mithras, S. 39ff., 152.

gemeinden hat uns Reitzenstein ein beredtes Beispiel gegeben. Priester und Prophet sind z. B. bei Manilius in eins vereinigt, wie *προφήτης* im Isiskultus ein Priestertitel ist, wie wir auch bei ägyptischen Tempeln einen *ἀρχιπροφήτης* antreffen. Sie sind Besitzer der Weisheit der Gemeinde, und diese fortlaufende Offenbarung gibt dem einzelnen *ἱερεύς* oder *διδάσκαλος* Recht und Kraft, eine Gemeinde um sich zu sammeln, für die er *σωτὴρ τοῦ γένους* ist. Und bei den ägyptischen Zauberern spiegelt sich diese göttliche Stellung der Priester darin wieder, daß sie sich als diesen oder jenen Gott bezeichnen, ihn als in sich waltend oder wohnend und sich nur als dessen *εἴδωλον* fühlen[1].

Von kultischer Vergöttlichung christlicher Priester redet Cäcilius bei Minucius Felix (Octavius IX); Eusebius behauptet ähnliches von den Montanisten betreffs ihrer Propheten und dem Confessor Alexander (h. e. V 18, 6; 28, 14 wird so etwas von Galen erwähnt). Lucian sagt uns dasselbe von Peregrinus Proteus (11). Und derartiges läßt sich auch im offiziellen Christentum aufzeigen. In der sog. syrischen Didaskalia heißt es von den Bischöfen (S. 47, 5ff.): „Warum haltet auch ihr diejenigen, die für euch die Vermittler des Wortes sind, nicht für Propheten und betet sie an wie Götter? . . . so muß auch von euch der Bischof wie Gott verehrt werden und der Diakon wie ein Prophet (vgl. auch ff., z. B. 48, 3ff.; vgl. Mart. Pol. 17, 2).

Was kümmerten diesen Frommen die hohen Götter des Olymps mit ihren offiziellen Tempeln und Kulten, wenn sie zu den Mysterien ihrer „Gottessöhne" gingen, wo der Gott selbst in leiblicher Gestalt (vgl. die oft wiederkehrenden Formeln für die Kaiser: *ἐναργὴς ἐπιφάνεια*, und dazu Bousset, Kyrios, S. 299) in ihre Ohren die heiligen Formeln flüsterte, die ihnen den Weg zum Himmel öffnen sollten, wo er sie mit dem heiligen Wasser begoß oder sie mit göttlichem Essen speiste; oder wo er, allen handgreiflich sichtbar, den Gläubigen mit dem Geiste begabte, so daß sie geistbewirktes Reden hervorzubringen begannen. Wer einmal in unsren modernen Verhältnissen einer Zungenredengemeinde beigewohnt hat, der kann sich eine schwache Vorstellung davon machen, was sich in den Herzen der Frommen der Antike bewegt hat, wenn sie ihre Mysterien besuchten; oder denken wir an die Ehrfurcht, die besonders in südlichen Ländern der gemeine Katholik der niederen Stände den Priestern zollt, und wir haben einen Hauch der antiken Gefühle empfunden. Und doch ist dies nur ein schwaches Echo. Denn alle

---

1. Vgl. Wetter, Verherrlichung, S. 89ff., Reitzenstein, Poimandres, S. 154ff., 236.

unsre Quellen reden die deutlichste Sprache dafür, wie real diese Frommen die Göttlichkeit jener Männer betrachteten. Wir moderne Menschen wollen dies abschwächen, für hyperbolische Sprache halten, damit aber verstoßen wir gegen den Geist der antiken volkstümlichen Frömmigkeit[1].

In diesem Lichte muß die religionsgeschichtlich so bedeutende Bewegung des Gnostizismus gesehen werden. Zwar sind es nicht alle Gnostiker, die genau diesem Schema entsprechen. Wenn ich aber davon absehe, daß die Kirchenväter sich vielleicht ganz bewußt gegen ihre „philosophischen" Gedanken gewendet haben, also gern von Spekulation, Ketzerei, „Schulen", reden, so ist doch zu konstatieren, daß auch in diesen Beschreibungen diese Bewegungen oft ihren religiösen, kultischen Charakter verraten. Daß dieser Kultus nicht selten in reinen Aberglauben und Magie ausläuft, ist eine allgemeine religionsgeschichtliche Tatsache: auch die christliche Kirche hat sich nicht davon frei halten können. Und in Gemeinden wie die, die wir oben geschildert haben, mußte dies fast notwendig der Fall sein, wo nicht die leitende Persönlichkeit, religiös oder philosophisch, die nötige Garantie gegen diese Entwicklung aufbringen konnte. Nicht selten können wir aber auch auf religiös-spekulative Geister von Rang zeigen, vor allen auf Valentin[2].

Es gibt unter diesen Frommen eine Art „apostolische Succession". Der Stifter der Gemeinde, der eigentliche „Gottessohn" oder „Prophet", überläßt seine „Gnade", seine Kräfte den ihm nachfolgenden Priestern.

1. In diesem Lichte wird wohl auch das sog. Parteiwesen in Korinth, von dem Paulus im 1. Kor.-Briefe redet, verständlich: wir hören ja dort von Taufe, und zwar von Taufe in dem Namen des Gemeindestifters; Paulus freut sich, daß er keine getauft hat, damit man nicht so was von ihm sagen könne. — Daher betont er wohl auch so stark, daß er umsonst die Gnade Gottes predige: er will sich von jenen anderen Heilanden und Götterboten scheiden (vgl. auch 2. Kor. 11, 20).

2. Vgl. George de Faye, Expositor 1915, Gnostic Sketches, S. 108ff.; er sieht doch die ganze Bewegung zu philosophisch an, hat m. E. den kultischen Zug nicht genügend beachtet. Dieses ist wohl das Erste, jenes das Spätere. —

Daß das Christentum den Gnostizismus hat verdrängen können, liegt wohl daran, daß es nicht wie dieser in immer kleinere und neue Gemeinden, die sich um neue Leiter scharten, zerfiel, die alle von sich behaupteten, eben sie seien der Heiland der Welt. Statt dessen wurde im Christentum, wo zwar gewissermaßen die Bischöfe jene Ansprüche in sich vereinigten, doch das Hauptgewicht auf die allen gemeinsame, von Christus auf die Erde gebrachte Gnade, gelegt. Er allein ist der Gottessohn. Alles liegt daran, daß die Bischöfe (durch die apostolische Succession) mit ihm in Verbindung stehen, seine Stellvertreter sind (vgl. z. B. Ir. III, 38, 1; 18, 1ff.; IV, 42, 1ff. u. a. oft).

So hören wir im Poimandres (I, 26ff.), wie der Myste alle die göttlichen Kräfte empfängt: *καθοδηγὸς γίνῃ τοῖς ἀξίοις, ὅπως τὸ γένος τῆς ἀνθρωπότητος διὰ σοῦ ὑπὸ θεοῦ σωθῇ . . . καὶ ἤργμαι κηρύσσειν τοῖς ἀνθρώποις τὸ τῆς εὐσεβείας καὶ τὸ τῆς γνώσεως κάλλος.*

In dieser Weise entsteht eine gewisse Abschwächung der ursprünglichen Idee der Gottessohnschaft, wie wir ja oben schon gesehen haben, daß nicht selten die Priester an die Stelle dieser Gestalten gerückt sind. Ja, bisweilen scheint es, als ob jeder Gläubige, jeder Vollkommene Gott wird. Das *ἀποθεωθῆναι* ist ja das Ziel hellenistischer Mysterienfrömmigkeit. Apulejus wird ja nach seiner Einweihung von dem Volke angebetet. Der „Prophet" Marcus macht seine Gläubigen zu „Propheten". „Kinder", „Söhne" Gottes werden diese oft genannt[1] (vgl. Mithrasliturgie 6, 2, Philo, de conf. ling. 145ff., oft in const. ap., vgl. auch 1. Jh. 3, 9ff.)[2]. Ähnliches findet sich auch in der asketischen Schrift de virginitate I, 6: imitatores Christi et filii dei vivi, und besonders charakteristisch I, 7 (vgl. 8): illi ergo qui Christum imitantur, strenue ipsum imitantur. imaginem eius exprimunt in cogitationibus suis, et in omni vitae suae ratione etc. Er kann nicht gerettet werden nisi sit omnino sicut Christus.

Von hier aus muß eine Beobachtung, die wir oben oft machen mußten, einleuchten, nämlich die schillernden, oft fließenden Gedanken, daß der Sohn Gottes zwar oft jene singuläre, hohe Gestalt darbot, daß er aber nicht selten mehr allgemein orientiert, mehr „menschlich", um von unsrem modernen Gesichtspunkt aus zu reden, erschien, mehr als ein Philosoph und Lehrer denn als ein Wesen, das etwas mit Mythus zu tun haben könnte. So können wir nicht selten einer ganzen Skala von Vorstellungen begegnen, wo die verschiedensten Gedanken in diesen Namen Gott, Sohn Gottes ihren Ausdruck erhalten: von dem ganz konkret, real gedachten Gottessohn, der vom Himmel fliegend oder von seinen Engeln getragen zur Erde gelangt ist, zu dem fast spiritualistisch-psychologisch gedachten Gnostiker, der in der Ekstase, in der Vision, zum Gott wird und sich zum Himmel erhebt. Und zwischen diesen beiden Polen gibt es nun die verschiedensten Varianten.

---

1. Vgl. W. Bousset, Alexandrinisch-jüdischer Schulbetrieb, S. 176.

2. Vgl. Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterien-Religionen, S. 33ff., Dieterich, Eine Mithrasliturgie, S. 129ff., Usener, Weihnachtsfest, 2., Bonn 1911, S. 29ff., Bréhier, a. a. O. S. 250. — So werden nach Philo die Vollkommenen dem Logos oder Kosmos gleich, werden selber *λόγοι*, Söhne Gottes, Bréhier, S. 170, 173, 101 u. a.

Diese fließende Vorstellungsart muß nun fast als die notwendige Folge der Eigentümlichkeit der hellenistischen Frömmigkeit erscheinen. Denn für sie stand der Gedanke an die göttliche Kraft — zwar in den verschiedensten Formen gedacht — im Zentrum. Von ihr galt es, so viel als möglich zu besitzen, davon voll zu werden. So gab es verschiedene Stufen dieser Gnostiker oder Pneumatiker. Nur die davon voll waren, die also selber eigentlich nicht mehr da waren, waren *τέλειοι*, waren Gott. Dieser Stufen-Gedanke lag im Wesen dieser Art von Frömmigkeit. So ist auch die bald realistische, bald spiritualisierte Betrachtungsweise verständlich. Denn die Kraft, die Gnade, der Geist oder wie nun dieser Gedanke formuliert wurde, wurde bald fast rein physisch vorgestellt: sie zeigte sich an den gewaltigen Taten der Pneumatiker, an dem Licht, das aus ihnen hervorleuchtete, an dem pneumatischen Reden, dem Zungenreden u. ähnl.; oder auch mehr spiritualistisch: an der Weisheit dieser Menschen, ihren himmlischen Kenntnissen, ihrem Wissen geheimer Gedanken der Menschen oder der Geschehnisse der Zukunft; oder mehr psychologisch: an den Visionen, an der Ekstase, an den mystischen Erlebnissen der Frommen; oder die geschichtliche Person wird ganz vergessen, und wir stehen vor einer spekulativen Idee, Logos, Nus oder ähnl. So können diese Vorstellungen fast ins Unendliche variiert, und kombiniert, werden.

Oft haben allem Anschein nach die Frommen diese Konsequenzen ihres Gottwerdens gezogen. Die Regel dürfte es aber nicht sein. Daß die christlichen Autoren sich so gern dabei aufhalten, kann daran liegen, daß sie in diesen hohen Ansprüchen einen schwachen Punkt der Gegner sahen, wo sie über sie höhnen konnten. Auch ein Apulejus, der ja so handgreiflich für Gott gehalten wird, zeigt doch dem Priester der Isis die größte Verehrung, ja er braucht noch die Weihen der Göttin. Und überall, wo der Kultus eine Rolle spielt — und das tut er in besonderem Maße in hellenistischer Frömmigkeit — behält doch der Priester, der Mystagoge und Hierophant seine durchgreifende Bedeutung als Mittler zwischen Gott und Menschen, als Bringer der göttlichen Gnade. Das sind aller Wahrscheinlichkeit nach die Gedanken, die die breiteren Massen beherrscht haben, mag es auch als ein Gegensatz zu der nicht zu verneinenden Tatsache erscheinen, daß auch jeder Fromme, der die Weihen empfangen hatte, göttlich, Gott geworden war. Solche Gegensätze sind nur zu konstatieren, nicht aber wegzudeuten, und sind für volkstümliche Frömmigkeit überhaupt charakteristisch.

Gehen wir nun von dieser Wanderung durch die Welt der hellenistischen Frömmigkeit zu dem 4. Evangelium unsres Neuen Testaments über, so werden wir bald bestätigen können, daß sich auch hier ähnliche Züge finden, daß seine Jesusgestalt von jenem Milieu, in dem die johanneische Überlieferung wahrscheinlich erwuchs, auch in dieser Hinsicht stark beeinflußt wurde.

Besonders ein Gedanke kehrt überall im Evangelium wieder, oft sogar stark pointiert und zu formelhaften Wendungen ausgeprägt: Jesus ist von oben her gekommnn; er ist ein Gesandter Gottes, sein Apostolos (13, 3); er ist von Gott her (*παρὰ θεοῦ* 9, 16. 12; 7, 29), Gott hat ihn gesandt (3, 17; 5, 36; 6, 57; 7, 29; 8, 42; 10, 36; 11, 42; 17, 8. 18. 21. 23. 25; 20, 21). Die Zusammenstellung *ὃν ἀπέστειλεν ὁ θεός* wird sogar als eine Art Eigenname verwendet (3, 34; 5, 30. 38; 6, 29; 17, 3), wie wir schon mehrmals für den „Propheten" angetroffen haben. In derselben Weise wird das Verbum *πέμπω* verwendet, und zwar oft als eine Art Eigenname für Gott: Jesus will den Willen „dessen tun, der ihn gesandt hat" (4, 34; 6, 38 – 40), seine Werke (9, 4); die Lehre ist nicht von Jesus, sondern von „dem, der ihn gesandt hat", „dem Vater, der ihn gesandt hat", usw. (vgl. 5, 23. 24. 30; 7, 18. 28. 33; 8, 26. 29; 12, 44. 45; 13, 20; 15, 21; 16, 5 – 5, 37; 6, 44; 8, 16. 18; 12, 49; 14, 24). Das Verbum *πέμπω* wird nur in diesen Zusammenstellungen verwendet. Das häufige und über das ganze Evangelium verbreitete Vorkommen dieser Wendungen zeugt dafür, daß wir es mit einem für die Schrift wichtigen Gedanken zu tun haben, wie auch die stereotype Form auf technische Verwendung hindeutet.

Diese Beobachtungen treten noch schärfer hervor, wenn wir darauf Acht geben, daß diese Sätze Glaubensformeln der johanneischen Christen sind: sie sollen glauben (*πιστεύειν*), erkennen (*γιγνώσκειν*), daß Jesus von Gott gesandt ist; seine Taten, seine Worte dürften die Zweifelnden über die Wahrheit dieses Satzes vergewissern können (5, 36; 6, 57; 10, 36; 11, 42; 17, 8. 21ff.). Sätze aber, die in dieser Weise als Glaubenssätze dienen, sind wahrscheinlich nicht hier im Evangelium zum ersten Male geprägt worden, sondern aus der Gemeindesprache, der Gemeindedogmatik übernommen.

Alles das liegt in einer Linie mit der ausdrücklich betonten Tendenz der Schrift (20, 31). Jesus allein ist das, was alle jene anderen Heilande, jene kynischen und stoischen Angeloi Gottes von sich behauptet haben; er ist wirklich von Gott gesandt, usw. So können wir ver-

stehen, welch eine große Rolle alle diese Wendungen und Formeln für das 4. Evangelium spielen müssen, warum sie fast überall so monoton wiederkehren.

Am nächsten an die oben erwähnten Gedanken kommt es, wenn Jesus so oft, auch ganz ausdrücklich, als „Lehrer" dargestellt wird. Als Nikodemus zu ihm in den Stunden der Nacht kommt, grüßt er ihn (3, 2ff.): „Rabbi, wir wissen, daß du Lehrer bist, der von Gott ausgegangen ist, denn niemand könne die Zeichen tun, die du tust, wenn nicht Gott mit ihm wäre". Es ist typisch, daß hier diese Züge zusammenstehen: Jesus ist der wahre Lehrer, weil er von Gott ausgegangen ist; und dies zeigt sich durch seine Zeichen; wir sehen, wie eng sie alle für den antiken Leser zusammengehören.

Das 3. Kap. bietet uns dann auch eine typische Darstellung davon, wie der Lehrer seine Lehre vorführt. Schon das Thema ist eigentümlich. Denn die ganze Rede handelt eigentlich von der Person Jesu. Von ihm, von seinen Eigenschaften ist die Rede.

Das hat man nicht selten als etwas für das Johannes-Evangelium Besonderes angesehen, aber mit Unrecht. Denn dasselbe gilt auch von den Gestalten, die wir oben besprachen. Zwar gab es unter ihnen auch „Philosophen", die die Massen unterrichteten, aber gerade diese haben am wenigsten mit dem johanneischen Gottessohn gemeinsam. Von den meisten hören wir nur betont, daß sie derartige Offenbarer waren, nicht was sie offenbarten. Die Hauptsache liegt für diese Frömmigkeit immer darin, daß der Heiland wirklich von Gott her ist, wirklich Gott ist. Dann folgt daraus alles Andere von selbst. Dann hat er die Macht, die Frommen zu erlösen, aber nur dann, dann ist die Gnosis, die er bringt, heilbringend; ihr Inhalt ist demgegenüber von geringem Gewicht.

Und das ist auch eigentlich nur zu erwarten. Denn wir sahen ja oben, daß die Gnosis nicht eigentlich als Kenntnis gewürdigt wird, sondern als göttliche Kraft, die den Adepten durch den Mystagogen und zwar durch die heiligen Worte und Formeln mitgeteilt wurde. So liegt alles nicht an dem Inhalt, sondern an der Tatsache, daß dem Frommen wirklich göttliche Kraft zuteil wird. Und das kann nur der Bringer der Kraft verbürgen: ist er Gott, von Himmel her, dann ist er Bürgschaft dafür, daß himmlische Kräfte gebracht werden; ist er nicht von Gott gesandt, nicht Gott, ja dann kann er unmöglich Göttliches bringen, da das Irdische nichts mit Gott gemein haben kann. So fußte diese Frömmigkeit ganz und gar darauf, daß der Heiland

wirklich Gott ist. Und in diesem Lichte kann es nicht Wunder nehmen, daß das Johannes-Evangelium sich so ganz auf Jesu Person konzentriert, es ist darin nur echt antik.

Dasselbe Bild kehrt im 4. Kap. in Jesu Gespräch mit der Samariterin wieder. Hier sehen wir noch deutlicher, wie ein derartiger Lehrer verfährt. Mit mystischen, zweideutigen Worten fängt er an, die daher eine ganz naive Frage des Adepten hervorrufen (ganz wie es auch im Nikodemus-Gespräch der Fall war), die zeigt, daß er Jesus nicht verstanden hat. Wir kennen diese Stilart auch von den hermetischen Schriften[1], die in mancher Hinsicht unserm Evangelium ähnlich sind. Dann hören wir von dem wunderbaren Wissen Jesu: er sagt dem Weibe, daß sie fünf Männer gehabt habe. Nun versteht das Weib, daß sie es mit einem Propheten zu tun habe. Und dann will sie sogleich Auskunft über Fragen der Frömmigkeit, Fragen des Kultus erhalten: sollen wir in Jerusalem oder auf dem Garizim Gott anbeten. Durch die Antwort Jesu erhalten wir auch eine Probe der Lehre dieses Propheten. Und doch verläuft die Rede so, daß das Evangelium zum Hauptthema, der Person Jesu, zurückkehrt (4, 10ff. 25ff.). Und es ist eigentümlich zu sehen, wie die jüdischen Messias-Gedanken jetzt nach jenem Typus umgebogen werden: „Ich weiß, daß wenn der Messias kommen wird, wird er uns alles lehren" (4, 25); auch er wird also hauptsächlich als Lehrer gedacht und mit dem „Propheten" identisch. Allem Anschein nach weisen die Worte der Samariter V. 41f. in dieselbe Richtung. Denn „was sie selber gehört haben", und wodurch sie „wissen, daß dieser in Wahrheit der Erlöser der Welt ist", kann kaum anderes als das geistbewirkte Reden, seine Lehren und Worte (*διὰ τὸν λόγον αὐτοῦ*) sein. Auch hier ist Jesu Person überall das Thema, das, worauf alles hinausläuft.

So können wir nicht nur eine für religiöse Dialoge auch in den hermetischen Schriften belegbare Stilart in unserm Evangelium finden, sondern auch, daß Jesus ganz deutlich Züge dieser „Lehrer", dieser Offenbarungsgötter geliehen hat.

Wie diese ist er ein Gesandter Gottes auf Erden, der gekommen ist, um den Menschen dessen Willen, dessen Wahrheit zu predigen. Von sich aus redet er nichts, sondern der Vater hat ihn gesandt und ihm aufgetragen, was er reden soll[2] (Jh. 12, 49; vgl. 8, 26; 15, 15; 16, 13, wo dasselbe vom Geist gesagt wird). Daher verkündigt er nur,

1. Vgl. Reitzenstein, Poimandres, S. 246ff.
2. Vgl. z. B. für Apollonius, Philostrati vita I 18, IV 37, VIII 12 u. a.

was er bei ihm gesehen, was er bei ihm gehört hat (Jh. 3, 11. 32; 5, 19ff.; 8, 28. 38. 26. 40; 5, 30; 6, 45ff. u. a. oft). So ist es in Wahrheit eigentlich nur Gott, der durch ihn handelt, redet (vgl. dazu die Polemik des Irenäus gegen den Gnostiker, den „Propheten" Markus, der die Menschen zu Propheten machen kann: die wirklichen Propheten sind die, denen Gott von oben her seine Gnade sendet, und dann reden sie, das und wann Gott es will, und nicht wenn Markus es ihnen befiehlt, Ir. I 7, 3).

Gott hat keiner jemals gesehen, ein Einzigerzeugter, Gott von Art, der an der Brust des Vaters ruht, der hat von ihm Kunde gebracht (1, 18; vgl. 16, 25), so wird es schon im Prologe ausgeführt. *ἐξηγεῖσθαι* ist ja term. techn. für die Tätigkeit Auskunft erteilender, göttliche Geheimnisse kundtuender Priester und Wahrsager. Für diese Verkündigung gilt also das „Weilen des Exegeten an der Brust des Vaters", das Kommen von Gott her als notwendige Voraussetzung. Dieser Gedanke wird im vierten Evangelium oft hervorgehoben. Am Ende des 3. Kap. hören wir (z. B. 3, 31ff.): „Der von oben kommt, ist über allen; der von der Erde ist, ist von der Erde und redet von der Erde aus. Der aus dem Himmel kommt, ist über allen. Was er gesehen und gehört hat, davon legt er Zeugnis ab, und doch nimmt keiner sein Zeugnis an. Wer sein Zeugnis annimmt, der bestätigt damit, daß Gott wahr ist. Denn der, den Gott gesandt hat, redet die Worte Gottes. Denn er gibt nicht nach Maß (den Geist?). Der Vater liebt den Sohn und hat alles in seine Hand gegeben."

Stellen wir die Frage, woran dies liegt, dann kann uns die Antwort eine charakteristische Seite der hellenistischen Frömmigkeit erschließen. Denn bei jener Gnosis liegt das Gewicht nicht auf dem Inhalt – obgleich wir auch davon hören können – sie wird nicht als Kenntnis gewürdigt sondern als etwas Göttliches, etwas Himmlisches, eine Kraft oder Potenz, die dem Menschen zu eigen wird, und die ihn dadurch verändert, vergöttlicht. Daher muß der wahre Lehrer „Pneumatiker" sein, von Geist getrieben werden, *πνευματικά* reden. Seine Aufgabe ist, den Geist mitzuteilen, nicht eine Lehre, nicht theoretische Kenntnisse verständlich zu machen (vgl. z. B. 4, 42; 8, 31; 14, 26; 16, 13ff.). So hören wir Jesus sagen: „Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: wer mein Wort hört und glaubt den, der mich gesandt hat, der hat ewiges Leben und kommt nicht ins Gericht" (Jh. 5, 24) oder: „Wenn ihr in meinem Worte bleibt, seid ihr in Wahrheit meine Jünger

und werdet die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch befreien" (8, 31, vgl. 8, 37. 43); „dein Wort ist Wahrheit" (17, 17). „Wahrlich, wahrlich, ich sage euch, wenn jemand mein Wort bewahrt, wird er Tod in Ewigkeit nicht schauen" (8, 51, vgl. 55), ja das Wort Jesu wird den Menschen am Gerichtstage richten (19, 28), wie es schon jetzt die Menschen spaltet (10, 19).

So wird das Wort Jesu – das nicht sein ist, sondern des Vaters – als eine selbständige, selbstwirkende Macht in der Welt gedacht, die mit den Menschen handelt, und uns also fast hypostasiert begegnet. Die Zusammenstellung mit *ἀλήθεια* ist dabei typisch. Dadurch empfinden wir noch deutlicher, daß wir uns auf dem religiösen Boden befinden. Diese „Worte" (diese Kenntnisse) stehen wie sonst „Gnosis" im Hellenismus[1].

So ist denn Jesus der Lehrer und Offenbarer, der Führer und Leiter der Seinigen zu Gott. Und in noch anderen Weisen wird das zum Ausdruck gebracht. „Niemand kommt zum Vater außer durch mich. Wenn ihr mich erkannt habt, werdet ihr auch meinen Vater erkennen[2]. ... Wer mich gesehen hat hat den Vater gesehen. ... Glaubst du nicht, daß ich im Vater bin und der Vater in mir ist? Die Worte, die ich rede, rede ich nicht von mir selbst", usw. (ja, die ganze folgende Ausführung weilt in diesem Gedankenrahmen; 4, 6–12; vgl. auch 12, 20–36).

Daher wird nun auch so oft und so scharf in unserm Evangelium hervorgehoben, daß Jesus den Geist besitzt, daß er der wahre Pneumatiker ist, der daher den Seinen den Geist vermitteln kann. Dies ist es auch zum Teil, was die Worte sagen wollen, die von dem Sein „von oben her" reden. Und es ist zu beachten, wie bei diesen Schilderungen das Evangelium nicht selten Wege betritt, die andere schon vor ihm gegangen waren, um dasselbe Thema zu behandeln, wie

1. Für *λόγος* und *ἐντολαί* = *μυστήρια*, Mysterienlehre, vgl. z. B. Hippolyt Philos. IX 17.

2. Vgl. hierzu den hermetischen Spruch IV 11: *αὕτη οὖν σοι κατὰ τὸ δυνατὸν ὑπογέγραπται τοῦ θεοῦ εἰκών, ἣν ἀκριβῶς εἰ θεάσῃ καὶ νοήσεις τοῖς τῆς καρδίας ὀφθαλμοῖς ... εὑρήσεις τὴν πρὸς τὸ ἄνω ὁδόν. μᾶλλον δὲ αὐτή σε ἡ εἰκὼν ὁδηγήσει.* Wie ähnlich aber hier auch die Formeln sind, so liegt doch ein tiefer Unterschied zwischen dieser hermetischen, wirklichen Mystik, wo wir fast eine mystische „Methode", einen „Weg" zur Gottesschau heraushören können, und wo das Ganze „psychologisch" orientiert ist, und der nüchternen johanneischen Frömmigkeit, wo alles vom Kultus her verständlich wird: Jesus ist der *ὁδηγός*, der zum Vater die Seinen führt, weil er eins mit Gott ist. Wer von der johanneischen Mystik redet, sollten diese beiden Sprüche mit einander vergleichen, um die Verschiedenheit der johanneischen Frömmigkeit von wirklicher Mystik zu empfinden.

es sich einer Anzahl von Formeln und Ausdrücken bedient, die wir mehrmals auch für hellenistische Frömmigkeit belegen können.

1, 32ff. wird es hervorgehoben, daß der Geist auf ihn herniederkam und auf ihm verblieb. Wahrscheinlich wird auch dies gleiche Thema 3, 29—34 behandelt. Ich glaube, daß man bei dieser Annahme den Worten am besten gerecht wird. Dann sollten aber die Worte von νύμφη V. 29 auf den Geist gehen. Gewöhnlich deutet man sie als auf die Gemeinde bezüglich: Die Menge hat sich Jesus angeschlossen[1]. Aber wie ist dann V. 32 zu erklären? Liegt das Hauptgewicht auf der Menge der Schüler, dann ist ein solcher Widerspruch fast unerträglich; aber wir sind an derartiges bei Johannes gewöhnt. Vielleicht wäre es doch besser, die Braut vom Geist zu verstehen; so wird das Wort oft in der altchristlichen Literatur verwendet[2]. Es wäre dann hier davon die Rede, daß Jesus den Geist besitzt, mit dem Geiste tauft, was den Zulauf des Volkes erklären würde. Dann würde die Ausführung V. 31ff. nur eine Erklärung von νύμφη sein: wer von oben kommt, ist über allen, er hat den Geist, er zeugt, was er gesehen und gehört hat, er redet Gottes Worte usw.; und die Schlußworte: *οὐ γὰρ ἐκ μέτρου δίδωσι τὸ πνεῦμα* würden dann das Ganze gut zusammenfassen. Wir hätten also hier diese im Evangelium nicht selten auftretende Parallelisierung zwischen den beiden taufenden Prophetengestalten Jesus und Johannes: jener tauft mit dem Geist, an ihn schließen sich daher die Volksmassen, dieser freut sich als „ein Freund des Bräutigams" seines Erfolgs.

Auch hier bewegen wir uns also auf Bahnen, die mit der Frömmigkeit jener Zeit in engster Beziehung standen. Und in manchen dieser Sätze ist eine polemische Spitze unverkennbar. Die scharfe Entgegensetzung von „dem, der mit dem Geiste tauft" und „dem, der nur mit Wasser tauft", kann eigentlich nur so voll gewürdigt werden, wie auch diese anderen Vergleichungen. Darum wird so scharf betont, daß nur Jesus *ἄνωθεν* ist, nur er den Geist besitzt, nur er daher mit

---

1. So z. B. Bauer (in Lietzmanns Handkommentar) und Zahn.

2. Schon die Catenen haben νύμφη auf die Gemeinde gedeutet; jedoch sagt Origenes (Com. in Ioh. ed. Preuschen S. 569) *νύμφη ἐστὶν ἡ ἀνθρώπου ψυχή*. Aber oft ist es in frühchristlicher Literatur für den Geist verwendet, und zwar im Gegensatz zur ὕλη (Orig. com. in Ioh. S. 348, 4): *οὐ γὰρ ἐκ νύμφης ἀλλ' ἐκ πόρνης, τῆς ὕλης, οὓς γεννᾷ ὁ διάβολος*. Vgl. auch Naassenerev. Hippolyt, Philos. V 8 S. 164, 86ff. und S. 166. So hören wir ja oft bei Philo von Gottes Heirat mit Sophia (vgl. Bréhier, a. O. a. S. 117), Gedanken die in allerlei mehr oder weniger mythischen Varianten bei den Gnostikern wiederkehren.

dem Geiste taufen kann. Überall stoßen wir auf Gedanken, die nur als aktuelle, in ihrem geschichtlichen Milieu, verstanden werden können. Und dabei ist die Beobachtung durchgehend, daß man von Jesus annimmt, er könne die von der hellenistischen Frömmigkeit gehegten Hoffnungen alle erfüllen, er allein werde den Menschen das bringen, was sie so heiß ersehnen. Alle diese Anderen sind nur von der Erde aus, sie sind nicht mit dem Geist ausgerüstet, und können daher nur mit Wasser taufen, nur für Jesus zeugen. Jesus allein ist der wahre Pneumatiker, der wahre Geistgeber, von dessen Worte wir daher auch hörten, daß sie ewiges Leben bringen.

In einer eigentümlichen Weise wird dieser Gedanke von Jesus als dem, der den Geist bringt, in den sog. Abschiedsreden hervorgehoben: als Zweck für Jesu Hingang zum Vater wird ja die Sendung des Parakleten, des Geistes angegeben, der die Gegenwart Jesu ersetzen soll, ein eminenter Beweis für die Bedeutung des Geistes in der johanneischen Frömmigkeit: Jesu Bedeutung liegt darin, daß er durch sein Erdenleben den Seinen den Geist vermittelte.

Aber auch sonst im Evangelium tritt dieser Gedanke uns entgegen, und zwar in Formen, die allem Anschein nach direkt aus der hellenistischen Welt übernommen sind. Es verdient dabei besonders hervorgehoben zu werden, daß das Evangelium offenbar ganz bewußt einen soteriologischen Redetypus nachahmt, der für Gestalten, wie wir sie oben schilderten, ganz typisch war. Die Kenntnis dieser Formeln zeugt also dafür, daß das Evangelium so zu sagen bewußt Worte und Formeln jener Heilande in den Mund Jesu legt; anderswo drängen sie sich mehr unbewußt hervor und geben manche Worte das Gepräge.

Charakteristisch führt uns ein Wort wie Jh. 7, 37ff. in diese Welt hinein. Jesus ruft den Massen zu: *ἐάν τις διψᾷ, ἐρχέσθω πρός με καὶ πινέτω. ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ, καθὼς εἶπεν ἡ γραφή, ποταμοὶ ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ ῥεύσουσιν ὕδατος ζῶντος* (vgl. 4, 13ff.)[1]. Es ist schon typisch, daß der Verfasser diese Worte deuten zu müssen meint. Er übernimmt also wohl festgeprägtes Gut, das er seinen Lesern auszulegen sich genötigt fühlt. Wir können leicht sehen, daß

1. Herr Prof. Bousset vermutet hier sogar Anlehnung an die Vorstellung von einem Flußgott, wodurch das eigentümliche *ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ* erklärt wäre; er hat mich dafür auch auf Eus. h. e. V. 1. 22 verwiesen (aus den gallischen Märtyrerakten): *στερρὸς πρὸς τὴν ὁμολογίαν, ὑπὸ τῆς οὐρανίου πηγῆς τοῦ ὕδατος τῆς ζωῆς τοῦ ἐξιόντος ἐκ τῆς νηδύος τοῦ Χριστοῦ δροσιζόμενος καὶ ἐνδυναμούμενος.*

hier eine Parallelerscheinung zu der *ῥῆσις* Mt. 11, 25ff. vorliegt, die Norden in seinem Agnostos Theos beleuchtet hat. Auch hier scheint Jesus Sirach eine gute Parallele zu bringen, wodurch die Thesen Nordens noch mehr bestätigt werden:

24, 19: *προσέλθετε πρός με, οἱ ἐπιθυμοῦντές μου*
καὶ ἀπὸ τῶν γεννημάτων μου ἐμπλήσθητε.

Und dann fährt der Verfasser bald nachher fort:

24, 30: *κἀγὼ ὡς διῶρυξ ἀπὸ ποταμοῦ*
καὶ ὡς ὑδραγωγὸς ἐξῆλθον εἰς παράδεισον·
εἶπα· ποτιῶ μου τὸν κῆπον
καὶ μεθύσω μου τὴν πρασιάν·
καὶ ἰδοὺ ἐγένετό μοι ἡ διῶρυξ εἰς ποταμόν,
καὶ ὁ ποταμός μου ἐγένετο εἰς θάλασσαν . . .
ἔτι διδασκαλίαν ὡς προφητείαν ἐκχεῶ,
καὶ καταλείψω αὐτὴν εἰς γενεὰς αἰώνων.

Die „Oden Salomons" bringen uns mehrere charakteristische Texte. Ode 12 heißt es: Er hat mich mit Worten der Wahrheit erfüllt, weil ich sie reden soll,
und wie ein Strom Wassers strömt Wahrheit aus meinem Munde.
. . . und er hat in mir seine Erkenntnis viel gemacht,
weil der Mund des Herrn das wahre Wort ist und die Tür seines Lichtes.

Ode Sal. 6, 10ff.: So ist er über die ganze Erde hin gekommen und hat alles erfüllt;
und es haben alle Durstigen, die auf Erden waren, getrunken.
Und der Durst ward gestillt und gelöscht,
denn von dem Höchsten ward der Trank gegeben.
Heil also denen, die jenem Tranke dienen,
ihnen, denen sein Wasser anvertraut ist (vgl. Ode 11, 6ff.).

Und Ode 30 heißt es: Füllt euch Wasser aus der lebendigen Quelle des Herrn,
weil sie für euch geöffnet ist,
und kommt, all' ihr Durstigen, und nehmt den Trank,
und ruht aus an der Quelle des Herrn (vgl. 4, 10).

Alle diese Hymnen sind ein guter Ausdruck für die immer fester ausgeprägten Wendungen, die man jenen Heilanden in den Mund legt. Es ist wohl unzweifelhaft, daß das oben erwähnte Johanneslogion in die Reihe dieser *ῥήσεις* gehört, und daß wir uns hier in den

antiken Lesern wohlbekannten Bahnen befinden[1]; daraus Folgerungen auf die Feier, die hier beabsichtigt sein sollte, zu ziehen: daß wir es Jh. 7, 37ff. mit dem Wasserschöpfungsfest zu tun hätten (so Zahn), ist also verfehlt; eben der unbestimmte Ausdruck: *τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ* usw. beweist schon das Falsche dieser Deutung.

Es war daher ein sicher jedem antiken Leser naheliegender Schluß, der vom Verfasser des Evangeliums gezogen wird, wenn wir 7, 40 hören, daß viele aus den Volkshaufen vermuten: dieser muß wahrlich der „Prophet" sein. Wenn daneben die andere Form: „dieser ist der Christus" gestellt wird, so ändert dies nicht den Sinn; auch hier sind diese beiden technischen Ausdrücke nebeneinander gestellt, und wahrscheinlich ohne wirkliche Bedeutungsverschiedenheit. Zwar wird zuerst in der Disputation mit den Juden, die jetzt folgt, ein Zug aufgenommen, der vielleicht jüdisch ist, aber die dann folgende Darstellung ist von einem Gedanken viel allgemeineren Inhalts beherrscht: „nie hat ein Mensch geredet wie dieser!"; das entspricht, wie wir ja schon oben gesehen haben, dem allgemein verbreiteten Bild des Hellenismus ganz entschieden (vgl. die Ausführung 7, 14ff. und den Schluß 7, 26: ist nicht dieser der Christus?).

Auch sonst lenkt das Evangelium in diesen Redetypus ein. Wenn Jesus 4, 14 sagt: „Jeder, der von diesem Wasser trinkt, wird wieder durstig werden. Wer aber von dem Wasser trinkt, das ich ihm geben werde, der wird gewiß in Ewigkeit keinen Durst mehr bekommen, sondern das Wasser, das ich ihm geben werde, wird in ihm werden ein Quell von Wasser, das ins ewige Leben springt", so haben wir noch einen Nachklang davon. So auch 6, 45ff. (beachte das *οὗτος* V. 50; deutet das darauf hin, daß das Brot den Gläubigen vom Priester gezeigt wird?), 51ff.: „Ich bin das lebendige Brot, das aus

---

1. Vgl. auch Corp. Herm. I 29 *ἐτράφησαν ἐκ τοῦ ἀμβροσίου ὕδατος*. Auch in rabbinischer Literatur wird Geist und Wasser gleichgesetzt, z. B. Sokka 55a: „Warum heißt man die Prozession des Wasserspendens (am Hüttenfest) bêt haschschô' ebah? Weil man dabei den heiligen Geist schöpfte (Jes. 12, 3). Auch sonst im Rabbinismus scheinen Spuren dieses allem Anschein nach weit verbreiteten religiösen Redetypus zu finden zu sein; Sifre zu Deut. 48 (84a) heißt es z. B. vom Jünger des Weisen, der wie ein Brunnen ist: „es ist nichts in ihm, was er nicht gelernt hat. Der Brunnen läßt rinnen lebendiges Wasser nach allen Seiten; so kommen von ihm Jünger und Jünger der Jünger, und so sagt er: es werden sich ausbreiten deine Quellen, Wasserbäche auf den Märkten" (nach Schlatter, Sprache und Heimat des vierten Evangelisten, S. 91).

dem Himmel herabgekommen ist. Wenn einer von diesem Brot ißt, wird er in Ewigkeit leben" (vgl. auch 11, 25).

Überhaupt ist die johanneische Darstellung von diesen soteriologischen Formeln stark beeinflußt. Die ganze, für sie so charakteristische Manier, Jesus von sich selbst reden zu lassen, fast alle wichtigen Aussagen in eine Formel mit ἐγώ εἰμι einzukleiden, wird dann verständlich. Aber es ist nicht nötig, alles dies durch Beispiele noch mehr zu beleuchten, da schon Norden in seinem Buche „Agnostos Theos" diese Aufgabe erfüllt hat. Es ist dies aber noch eine Bestätigung für unsre vorigen Beobachtungen, daß wie hier auch die Form der ῥήσεις der hellenistischen Heilandsgestalten wiederfinden können.

In diesem Lichte kann auch ein anderer Zug im Evangelium seine Erklärung finden, nämlich die mehrmalige Wiederholung davon, daß Jesus seine Worte der Menge zuschrieh (κέκραγεν 7, 28. 37; 12, 44, vgl. 1, 15). Denn dies ist deutlich etwas, das in das Bild des Orakelredners, des Propheten und Gottessohnes, das uns oben begegnet ist, hineinpaßt. Er steht eben und „schreiht" den Volksmassen zu. Und die Worte, die hier folgen, sind auch derart, daß sie diesen Menschen wie Orakelworte klingen müssen. So können wir auch oft den eigentümlichen Ton der Aussagen Jesu im Evangelium erklären: die Worte sollen nur den Eingeweihten verständlich sein, für die andern sollen sie wie mysteriöse, heilige, unverständliche Worte lauten. Das gehört zum Stilart der Propheten. Gewissermaßen als Orakelredner erscheint Jesus ja auch dem Nikodemus und dem samaritanischen Weibe. Und noch deutlicher tritt uns dies Bild z. B. im Streitgespräch mit dem Juden (K. 6 u. 7) oder in den Worten an die Griechen (12, 20ff.) entgegen. Vieles von der Eigenart des johanneischen Stiles wird dadurch verständlicher, so auch das eigentümliche Bild von Jesus, das so oft den Menschen in Wendungen anredet, die sie gar nicht haben verstehen können.

Der Geist wird aber antikem Denken nach, wie wir schon oben gesehen haben, nicht nur durch geistbewirktes Reden mitgeteilt, ja eigentlich nicht hauptsächlich durch Reden, sondern durch Weihen und heilige Handlungen in den Mysterien. So wird der Geistmitteiler oft als Priester, als eine kultische Person gedacht. Und es ist für die Richtigkeit unsrer hier vorgetragenen Auffassung geradezu von wesentlicher Bedeutung, daß auch dieser Gedankenkreis in unserm Evangelium für Jesus so stark in Anspruch genommen wird.

Schon die oben behandelten Stellen, wo davon die Rede war, daß Jesus den Geist hat, sind ja Zeugnisse dafür. So schließen z. B. die Worte 1, 32ff.: Jesus ist der, der mit heiligem Geiste tauft, im Gegensatz zu Johannes, der nur mit Wasser tauft. Beachtenswert war ferner, daß das samaritanische Weib den Propheten über eine kultische Angelegenheit befragte.

Aber noch deutlicher kommen diese Gedanken zum Vorschein, wenn wir berücksichtigen, daß Jesus selber tauft, eine Gemeinde um sich sammelt, ganz wie alle diese anderen Prophetengestalten, die uns im hellenistischen Zeitalter begegnen. Und darin liegt ein nicht unbedeutender Unterschied des Johannes-Evangeliums und der Synoptiker. Als die pharisäischen Gesandten zu Johannes dem Täufer kommen, fragen sie ihn: „Warum taufst du denn, wenn du nicht Christus bist, noch Elias, noch der Prophet?" Ein solches Wort zeigt uns, daß alle diese Termini zusammengemischt sind, und daß die beiden ersten, die wohl eigentlich nur vom Judentum her verständlich sein sollten, ihr Gepräge in der Richtung des dritten verändert haben. Denn weder vom Messias, noch von dem erwarteten Elias haben wir die Erwartung gehört, daß sie taufen werden; nur wenn Johannes der „Prophet" war, und zwar in hellenistischem Sinne, wäre ein derartiger Zug verständlich[1], nur dann ist die Frage der Pharisäer am Platze: denn dieser Prophet mußte taufen, mußte um Jünger werben, mußte sie „weihen", um ihnen den Geist, den er besaß, zu verleihen, wie wir deutlich oben sehen konnten.

So wird auch 3, 22ff. ohne weiteres vorausgesetzt, daß Jesus tauft. Zwei mit einander wetteifernde „Propheten": Jesus und Johannes werden uns vor Augen geführt, und nicht ohne Stolz läßt der Verfasser des Joh.-Ev. die Johannes-Jünger sagen: „Rabbi, der jenseits des Jordans bei dir war, für den du Zeugnis abgelegt hast, siehe der tauft, und alle kommen zu ihm". Und diese Situation gibt ihm einen neuen, sicher willkommenen Anlaß, noch einmal die unübersteigbare Kluft zwischen diesen beiden zu betonen. Es kann nicht verneint werden, daß hier eine beabsichtigte Polemik gegen Johannes den Täufer vorliegt. Und da wir oben betonten, daß es augenscheinlich mehrere solcher Prophetengestalten wie Jesus gab, so sehen wir hier ein Beispiel, das in der Umgebung des Evangeliums offenbar eine wichtige Rolle

1. Vgl. auch die Worte des Herakleons, Orig. com. in Ioh. ed. Preuschen S. 134, 2ff., wie die Worte des Origenes für die Nicht-Kirchlichkeit derartiger Gedanken zeugen.

spielte. 4, 1 fährt gewissermaßen in diesen Bahnen fort. Der Beweis, der für das wahre Prophetentum Jesu geführt wird, ist gerade typisch: aus der Menge der Jünger geht seine Wahrheit hervor, ein Beweis, der in derartigen Zusammenhängen uns oft begegnet (vgl. Act. 5, Eus. h. e. IV 7, 13 und Or. c. Cels. oft)[1].

In diesem Lichte können auch andere Züge im Evangelium ihre Erklärung finden. Jetzt verstehen wir, daß es sich fast von selbst ergab, die Geschichte von der wunderbaren Speisung zu einer Abendmahlsszene zu verwandeln, wo Jesus selbst das Sakrament an die Seinen verteilt[2]; und wo der Evangelist dies näher ausführen will, werden vielleicht sogar die liturgischen Formeln der Eucharistie Jesus in den Mund gelegt (6, 53ff.). Jetzt wird es uns auch wahrscheinlich, daß die Szene, die in der letzten Nacht Jesu von dem 4. Evangelisten erzählt wird, auch eine Art Sakrament war; hören wir nicht die Ermahnung, die Fußwaschung immerfort zu vollstrecken: „ich habe euch Vorbild gegeben, damit wie ich euch getan habe, so ihr auch tun werdet"[3]. Nun verstehen wir auch, wie Jesus in den Texten, die von der Verherrlichung

1. V. 2 ist allem Anschein nach eine spätere Konjektur nach den Synoptikern. — Derselbe Beweis für Jesu wahres „Prophetentum" kommt oft im Evangelium vor: 4, 34ff. ist ein ähnlicher Gedanke ausgesprochen, so auch in der Aussprache des Täufers: „er muß zuwachsen, ich abnehmen" (3, 30, vgl. 27), wo Jesus im Gegensatz zum Täufer, gegen den also hier polemisiert wird, steht.

Auch im 10. Kap., das durch und durch polemisch ist und diese „falschen Hirten", „Diebe und Räuber", wie hier jene anderen Gottessöhne heißen, bekämpft, kommt derselbe Gedanke mehrmals zum Vorschein, 10, 5. 8. 12. Die Schafe fliehen von diesen Lügenhirten, sie hören nicht auf sie, der gemietete Hirt verläßt seine Schafe und flieht, und der Wolf zersprengt sie. Vgl. auch Ir. I 7, 3ff.

2. Dies ist nicht so zu verstehen, daß der Bericht von der Speisung das Abendmahl „symbolisiert"; aber als das Evangelium diese Geschichte erzählt, steht vor seinen Augen die heilige Szene der Eucharistie der christlichen Gottesdienste, und es läßt seine Darstellung daraus Züge entnehmen (wir können einen ähnlichen Vorgang bei der Schilderung des Martyriums Polykarps beobachten, wenn auch hier andere Seiten zum Ausdruck kommen); charakteristisch ist dabei, daß nach der wahrscheinlich ältesten Lesart (D, Tatian, syr.sin., a, u. a.) das Evangelium der Praxis der abendländischen Kirche folgt, wonach der Priester das Brot den Diakonen darreicht, diese aber den Gemeindemitgliedern. Auch wo das Evangelium im Folgenden diese Tatsache deuten will, Jesus von sich als dem lebenden Brot reden läßt, scheint die Abendmahlsszene mit ihren heiligen Formeln und Worten nachzuklingen. — In derselben Weise haben wir uns auch das im Folgenden Ausgeführte zu denken.

3. Vgl. Cabrol et Leclerque, Monumenta ecclesiae liturgica, I, p. XXXVIII. In den Mönchsviten kommt oft die Fußwaschung vor, ob sakramental oder nicht ist doch kaum zu entscheiden.

handeln, als der große Mystagoge, der Priester, der Hierophant der Christen dargestellt wird, der die Seinen „verherrlicht"; diese sollen ihm „folgen", usw. 20, 22 „weiht" er seine Apostel[1]. So wird auch Jesus z. B. in den Abschiedsreden als der Mystagoge der Christen gedacht, der für sie im Gebet eintritt, und es ist nicht unmöglich, daß z. B. das 17. Kapitel in großen Teilen ein wirkliches Gemeindegebet wiedergibt.

Zwar soll gern zugegeben werden, daß diese Gedanken in verschiedener Weise in den verschiedenen Partien des Evangeliums hervortreten. In den 12 ersten Kapiteln beherrschen Polemik und Apologetik die Darstellung; besonders aber in den Abschiedsreden begegnen uns zärtere Töne, und es ist, als ob ein Klang der innersten Frömmigkeit dieser Menschen uns engegentönte, als ob die Darstellung durch gottesdienstliche Gedanken, vielleicht sogar Liturgien dieser Frommen ihr Gepräge erhalten hätte, was auch nicht ohne Einfluß auf die Form blieb. Das ist wahrscheinlich schon im ersten Teile des Evangeliums, z. B. in den Worten über Taufe und Abendmahl, der Fall. Aber wenn wir auf diese verschiedenen Tendenzen acht geben, werden wir vielleicht die Einheitlichkeit aller dieser Gedanken erkennen können, und wie sie alle zu einem Bilde zusammenfließen, das den antiken Menschen in seinen Hauptzügen wohlbekannt war: zum Bilde des Sohnes Gottes, des Propheten oder wie er nun genannt wurde.

Mit diesen kultischen Gedanken hängt es auch zusammen, daß die Notwendigkeit der Sakramente, der Taufe und des Abendmahls mit so derben und scharfen Worten ausdrücklich betont wird. „Wer nicht von Wasser und Geist geboren wird, kann nicht in das Reich Gottes hineinkommen" (3, 5), „wenn ihr nicht das Fleisch des Menschensohnes eßt und sein Blut trinkt, habt ihr Leben nicht in euch" (6, 53), „wenn ich dich nicht wasche, hast du keinen Teil an mir" (13, 8). Es darf nicht Wunder nehmen, daß diese Gedanken uns so im Evangelium begegnen. Wenn moderne Exegeten darüber oft erstaunt sind, so kommt das nur daher, weil man sich nicht in den Geist der antiken Frömmigkeit hineinversetzt hat, weil man die Christusgestalt des Evangeliums nicht verstanden hat. Ist Jesus, wie das Evangelium immer wieder hervorhebt, Sohn Gottes, dann liegt es nur in der Natur der Sache, daß auch diese kultischen Gedanken in den Vordergrund dringen, ja auch daß er selbst als kultisch wirksam dargestellt wird.

1. Vgl. die aethiopische Taufliturgie, Z. f. Kirchengesch. 1906, S. 36, besonders die liturgischen Formeln der Liturgie der koptischen Jakobiten, Brightman, Liturgies Eastern and West, S. 148.

Und doch, obgleich die Gestalt Jesu in der johanneischen Frömmigkeit eine so überragende Bedeutung hat, kommt doch auch im 4. Evangelium der Zug zum Vorschein, daß Jesus eigentlich nur ideal das ist, was alle Christen werden sollen, daß er nur der Erste einer Reihe von Brüdern ist.

Besonders in den Texten des Evangeliums, die kultisch-liturgischen Charakter verraten, wie z. B. denen, die sich um das Stichwort *δόξα*, verherrlichen, schließen, kommt diese Tendenz hervor. Die Christen sollen Jesus folgen; er ist zwar der Erste, der durch Tod zum Leben hindurchgedrungen ist, die Christen sollen ihm jetzt folgen. Er ist eins mit dem Vater, wie die Christen eins mit ihm sind und dadurch eins mit Gott werden sollen[1]. Er ist nicht aus dieser Welt, wie sie nicht aus dieser Welt sind (17, 14. 16). Wie Jesus „verherrlicht" worden ist, so bittet er, daß auch sie verherrlicht werden sollen (17, 22); wie er sich selbst „geheiligt" hat, so sollen auch sie „geheiligt werden" (17, 19). Wie Gott Jesus geliebt hat, so auch sie (17, 23). Wo er ist, da sollen sie auch sein, usw.

Was von Jesus ausgesagt worden ist, begegnet uns nicht selten für alle Christen; 6, 46: „Jeder, der vom Vater gehört und gelernt hat, kommt zu mir. Nicht, daß den Vater einer gesehen hätte — nur der, der von Gott her ist, hat den Vater gesehen" (vgl. 3, 31 ff.). Wir müssen uns fragen: „wer von Gott her", ist das nur Jesus, oder auch jeder seiner Nachfolger? Die Christen sind nicht *ἐξ αἱμάτων, οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκὸς οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρός, ἀλλ' ἐκ θεοῦ* geboren (1, 13); sie sind aus dem Geist (*ἐκ πνεύματος*) geboren (3, 5. 6. 8); was sie haben, ist ihnen vom Vater (6, 65, vgl. 7, 17; 16, 28), vom Himmel her gegeben (3, 27), sie sind von oben her (8, 23), nicht von dieser Welt (8, 23; 15, 19; 17, 14 ff.: hier wird ausdrücklich ein Vergleich zwischen Jesus und den Christen angestellt: „sie sind nicht aus der Welt, wie ich nicht aus der Welt bin", vgl. 18, 36), von der Wahrheit (18, 37). Wir sehen also, daß Jesus und den Gläubigen dieselben Prädikate zugeschrieben werden, und es ist bei der oft so schillernden Sprache des Evangeliums nicht Wunder zu nehmen, daß wir nicht immer entscheiden können, ob von Jesus oder den Jüngern eigentlich die Rede ist.

So hören wir auch im Evangelium ausdrücklich betont, daß Jesus

---

1. Das habe ich in meiner Studie „Die Verherrlichung im 4. Evangelium" auszuführen versucht.

seine Jünger nicht δοῦλοι nennen will; sondern φίλοι, sie sind seine Freunde (15, 13ff.), wie wir so oft z. B. bei Philo hören, daß der Fromme, daß Abraham Gottes „Freund" ist[1]: die Gläubigen werden also nahe an Jesus gerückt[2]. So kann es nicht Wunder nehmen, daß das Evangelium 10, 34 mit einem Satze argumentiert, nach dem es alle die „Götter" nennt, zu denen Gottes Wort gekommen ist.

Noch deutlicher werden diese Gedanken, wenn wir auch die Stellen hinzunehmen, wo die Christen in demselben Verhältnis zu Jesus stehen wie er zu Gott. Wie Gott ihn gesandt hat, so er seine Jünger (17, 18); wie er Gottes Gebote erfüllt, seine Werke tut, so Jesu Jünger seine Gebote, seine Werke (14, 12ff.; 15, 10); wie er im Vater ist, so sie in ihm (15, 5ff.); wie er zum Vater geht, so sollen auch sie bei ihm sein, er wird sie zu sich ziehen (14, 1ff.; 12, 26 u. a.).

Und doch zeigen eben diese Züge, daß allem Schein zum Trotz ein wirklicher, oft stark empfundener Unterschied zwischen Jesus und den Gläubigen besteht, ganz wie wir es auch für die Hellenisten insgemein vermuten konnten. Denn Jesus, der Gottessohn, ist doch der Vermittler der Gnade an die Frommen; ohne ihn hätten sie nie das Heil erlangen können; er ist der erste, der den Weg durch den Tod zum Leben gebahnt hat, sie haben ihm nur zu folgen (Clem. Al. polemisiert sogar ausdrücklich gegen die Gedanken an die „Vergöttlichung" der Christen, Strom. VII. XIV 88, 6ff.).

Zwar wird es oft betont, daß dann die Jünger denselben Dienst für die Menschheit zu leisten haben, wie Jesus ihn für sie geleistet hat, aber das ist eben für diese kultische „Succession" charakteristisch. So bittet Jesus nicht nur für seine Jünger, sondern auch für alle, die durch ihr Wort zum Glauben kommen (17, 20ff.); wie er vom Vater gesandt worden ist, so sendet er sie (17, 18); er hat sie mit derselben „Herrlichkeit" ausgerüstet, wie ihn der Vater (17, 21), usw. Dies sind Gedanken, die ganze Partieen des Evangeliums beherrschen.

Besonders dominieren sie im zweiten Teile dieser Schrift, und zwar

1. Vgl. Bréhier, a. a. O. S. 233ff.

2. Vgl. das noch weiter ausgeführt Pistis Sophia, S. 148 (die Ausgabe der Berl. Ak.); ganz wie hier der kleine Jüngerkreis, der sich um Jesus schließt, φίλοι heißt, so findet sich auch diese Bezeichnung z. B. für die Pythagoräer, Jamblichus' vita Pyth. 6 (Schluß) u. a.: καὶ κοινὰ τὰ πάντα τῶν φίλων; noch deutlicher wird eine kleine Mysterien-Gemeinde der Pythagoräer in dem auffälligen Abschnitt des Diogenes Laertius (III 34ff.) geschildert; 35 kommt die Bezeichnung φίλοι vor (auch die Aberkios-Inschrift ist zu vergleichen), vgl. auch vita Pyth. 18 und Lucian, Demonax 8.

ist dies mit allen diesen Beobachtungen der Fall. Diese Tatsache kann uns dazu verhelfen, die verschiedene Tendenz der beiden Hauptteile des Evangeliums zu verstehen. Will es im ersten zeigen, daß Jesus und er allein wirklich der Sohn Gottes ist, in allem sich als dieser erzeigt hat, so will es im zweiten die Folgerungen davon für die Frommen ziehen; man könnte fast sagen, daß wir hier mehr esoterische Gedanken vor uns haben, die an den Kultus, an Gottesdienst und Gemeindeverhältnisse, an liturgische Worte und Formeln angelehnt sind; wenigstens ist dies mit den sog. Abschiedsreden der Fall.

So bestätigt sich auch in dieser Hinsicht in auffallender Weise der Gesichtspunkt, unter den wir das Evangelium gerückt haben, auch hier ist es unzweifelhaft, daß wir uns in einer und derselben antiken Welt befinden, wo daher auch dieselben Gedanken und Gedankenverbindungen sich finden. Es hat sich gezeigt, daß eben dies Schwanken zwischen der Vorstellung des Gottessohnes als einzigartigen und dem Gedanken, daß jeder Fromme diesem gleich ist, für hellenistische Frömmigkeit wohlbekannt, ja fast notwendig ist.

Kapitel 3.

Der Gottessohn als Wundertäter.

Im Zusammenhang mit jenen „Gottessöhnen" findet sich nun sehr oft ein Zug, der in interessanter Weise unsre bisherigen Kenntnisse ihrer Natur ergänzt. Er wird besonders häufig in der Polemik hervorgehoben. Und das Auge des Skeptikers hat oft eine große Fähigkeit, das Charakteristische seines Gegenstandes zu fassen, um es seinem Spotte auszusetzen. Überall in der antiken Welt forderte man Beweise für den Anspruch der Gottessohnschaft. *σὺ δὲ δὴ* (Jesus) *τί καλὸν ἢ θαυμάσιον ἔργῳ ἢ λόγῳ πεποίηκας; ἡμῖν οὐδὲν ἐπεδείξω, καίτοι προκαλουμένων ἐν τῷ ἱερῷ σε παρασχέσθαι τι ἐναργὲς γνώρισμα, ὡς εἴης ὁ τοῦ θεοῦ παῖς,* so sucht Celsus (c. Cels. I 67) die Unwahrheit der Behauptung, daß Jesus der Sohn Gottes sei, zu beweisen. Und bald nachher hören wir, daß er zwar vielleicht zugeben könnte, Jesus habe alle ihm von den Christen zugeschriebenen Wunder gewirkt, aber, wendet er ein, derartige Wunder hätten auch eine große Reihe von Zauberern und Gauklern ausgeführt, die in Ägypten derartige Künste erlernt hätten, wie Kranke zu heilen, Gesichte hervorzurufen usw. *ἆρ᾽ ἐπεὶ ταῦτα ποιοῦσιν ἐκεῖνοι, δεήσει ἡμᾶς αὐτοὺς ἡγεῖσθαι υἱοὺς εἶναι*

θεοῦ; ἢ λεκτέον αὐτὰ ἐπιτηδεύματα εἶναι ἀνθρώπων πονηρῶν καὶ κακοδαιμόνων;[1] Und wenn Origenes auf diese Beweisführung antworten will, kann er nur auf den Unterschied hinweisen, daß kein Gaukler (wie Jesus es doch getan hat) seine Jünger zum rechtschaffenen Leben ermahnt, und verlangt, daß sie so leben, wie die, welche von Gott gerichtet werden müssen; auch hat Jesus ein vorbildliches Leben geführt, die Menschen lehrend, wie sie leben sollen, usw. Wenn es so ist, wie kann man ihn einen Gaukler nennen und nicht zugeben, daß er Gott (*θεόν*) ist (I 68, vgl. auch Prochoros Act. Joh. ed. Zahn S. 30, 17 ff.).

Als gemeinsame Voraussetzung ergibt sich also: Wunder und Zeichen bestätigen einen Menschen als Sohn Gottes wie als Propheten.

Ein anderes Mal sagt Celsus von Jesus, wenn auch seine Taten wunderbar seien, so seien es doch Taten eines Magiers und nicht eines Gottes; und Origenes antwortet mit den Worten des Celsus, indem er auf Moses, den doch Celsus wohl nicht für einen Magier halten will, anspielt: *πῶς οὖν οὐ σχέτλιον ἀπὸ τῶν αὐτῶν ἔργων τὸν μὲν προφήτην θεοῦ καὶ θεράποντα αὐτοῦ, τοὺς δὲ γόητας ἡγεῖσθαι;* (Or. c. Cels. II 53). So erzählt uns Josephus (A. I 20, 97. 98, vgl. B. I 2, 261) von dem *γόης* Theudas, daß er sich *προφήτης* nennt und seinen Gläubigen verspricht, auf sein Wort werde sich der Jordan teilen, so daß sie trocken hindurchgehen könnten. Lucian schildert uns Alexander von Abonoteichos als Wundertäter usw. und spottet über die magischen Künste eines Apollonius von Tyana (Alex. 5).

In dem Briefe des Abgarus (Eus. h. e. I. 13, 6) hören wir, nachdem von den wunderbaren Taten und Heilungen Jesu die Rede war: *καὶ ταῦτα πάντα ἀκούσας περὶ σοῦ, κατὰ νοῦν ἐθέμην τὸ ἕτερον τῶν δύο, ἢ ὅτι σὺ εἶ ὁ θεὸς καὶ καταβὰς ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ ποιεῖς ταῦτα, ἢ υἱος εἶ τοῦ θεοῦ ποιῶν ταῦτα* (vgl. auch die Antwort I. 13. 10[2];

---

1. Dieselbe Beweisführung haben wir bei Justin dafür, daß Simon und alle diese anderen nicht Gottes-Söhne sind; was sie tun, tun sie durch *μαγικαὶ δυνάμεις* (Apol. I 26, 56); so nimmt auch Justin dasselbe Argument, das Celsus gegen Jesus anführt, auf: *ἄνθρωπον ἐξ ἀνθρώπων ὄντα, μαγικῇ τέχνῃ ἃς λέγομεν δυνάμεις πεποιηκέναι καὶ δόξαι διὰ τοῦτο υἱὸν θεοῦ εἶναι* (Apol. I 30). Justin verweist dabei auf ein Argument, das oft auch bei Origenes wiederkehrt, daß Jesus die Prophezeiungen des alten Testaments alle erfüllt hat. Dieser Einblick in das älteste Christentum läßt uns ahnen, welch' eine große Rolle alles dies für dasselbe gespielt hat (vgl. auch Eus. h. e. V 7, 1 ff.; Clem. rec. II 9).

2. Vgl. auch Eus. h. e. I 13. 20 (15).

dasselbe auch in den Joh. Akt. des Prochoros ed. Zahn S. 28, 17ff., S. 90 u. a.; so wird Johannes (S. 109) sogar göttlich verehrt)[1].

Am charakteristischsten ist vielleicht die volkstümliche Tradition der Christen über den Magier Simon, z. B. von seinem Auftreten vor Nero (Mart. Pt. et Pl. 14 u. a.). Ausführlich hören wir da, wie er seine Gestalt wechselt (vgl. auch Apophth. patr. ed. Migne sp. 125 (2)) oder andere große Wunder tut. Und dann ist Nero sogleich mit dem Urteil bereit: „er ist Gottes Sohn". — Oder er kann plötzlich große Hunde hervorzaubern, die auf Petrus losstürzen, dann aber durch ein Wort des Apostels unschädlich gemacht werden. Ja, Simon fordert den Kaiser auf, ihn köpfen zu lassen. Nach drei Tagen werde er auferstehen. Daran könne jeder sehen, daß er Gottes Sohn sei.

Zwar ist es wahrscheinlich, daß die Köpfung Simons mit der danach folgenden Auferstehung am dritten Tage ein Zug ist, der christlichen Einfluß verrät. Darauf kommt es hier wenig an, hier soll nur betont werden, daß alle diese Wunder Simon als Sohn Gottes beglaubigen sollen, aus ihnen soll die Rechtmäßigkeit seiner Ansprüche hervorgehen.

Dasselbe läßt sich in der vita Appolonii (z. B. VII 21) belegen. Apollonius wird angeklagt, daß er sich für Gott ausgegeben, göttliche Verehrung angenommen habe. Höhnend macht ihm der Tribun den Vorschlag, er wolle ihn enthaupten: wird Apollonius getötet, nun, dann sieht man, daß er unschuldig ist, nicht Gott ist; fällt dem Tribun das Schwert aus seiner Hand, nun, da sieht man, daß er ein Gott ist und rechtmäßig angeklagt. Auch aus solchen Worten redet dieselbe Auffassung.

Es ist für die Zeit wie für die Schichten, in denen diese Überlieferungen fortlebten, charakteristisch, daß nicht die Wunder des Gegners insgesammt verneint werden. Die Tatsachen selber wagt man nicht zu bestreiten, man sucht sie aber als Beweise abzuschwächen, wo man sie nicht leugnen zu können meint. In den Apost. Konst. VIII 1. 16ff. haben wir sogar eine Polemik gegen diese alte Auffassung: die Zeichen und Wunder sind nichts an sich Heiliges, sie sind nur Zeichen, und zwar für die Ungläubigen.

---

1. Ein typisches Beispiel für die Art von volkstümlicher Frömmigkeit liefert uns die kanonische Apostelgeschichte 28, 3ff.; 14, 10ff. Dies ist aber nichts Vereinzeltes, sondern im Gegenteil die Regel. Es mag jedoch betont werden, daß die Acta im Ganzen diesen Wundern doch gleichgültig gegenüber stehen. — Vgl. auch für Mani M. 47 u. 566, Abh. d. Berl. Ak. d. Wiss. 1904, S. 83 u. 87.

Eine Art „Auferstehung" kennen wir zudem von mehreren anderen der „Gottessöhne". Die uns am ausführlichsten erhaltene Erzählung findet sich in der vita Apollonii. Er wurde am Todestage (VIII. 10ff.) von zweien seiner Jünger gesehen, er läßt sie seine Hand nehmen, damit sie sich davon überzeugen, daß er lebe VIII. 12, er wandert dann nach Griechenland usw. Auch Or. c. Cels. III 26ff. wird eine Art Auferstehung des Aristeas erzählt, der um deretwillen als Gott verehrt wird (typisch ist, was Origenes 28 von Jesus sagt).

Ein ähnlicher Zug begegnet bei Lucian von Peregrinus Proteus (40 u. 41)[1], wie auch Origenes etwas derartiges von Dositheus zu erzählen weiß: *μύθους τινὰς περὶ αὐτοῦ διηγούμενοι* (die Dositheanen) *ὡς μὴ γευσαμένου θανάτου, ἀλλ' ἐν τῷ βίῳ που τυγχάνοντος* (Kom. zu Joh. 4, 25, ed. Preuschen S. 251). So steht dieser Zug der Simons-Tradition gar nicht vereinzelt da. Er wird aber überall als „Zeichen" verwertet, als Beweis dafür, daß der Betreffende Sohn Gottes ist, darüber hinaus scheint er keine Bedeutung zu haben.

Auch in dieser Hinsicht fußt das 4. Evangelium auf diesem allgemein hellenistischen Boden. So ist dies das Thema, das 5, 31 – 37 behandelt wird. „Wenn ich von mir selbst zeuge, ist mein Zeugnis nicht wahr. Ein anderer ist es, der von mir zeugt, und ihr[2] wißt, daß sein Zeugnis, das er von mir zeugt, wahr ist. Ihr habt zu Johannes gesandt, und er hat der Wahrheit gemäß gezeugt. Ich aber nehme das Zeugnis nicht von Menschen, dies aber sage ich, damit ihr gerettet werdet. . . . Ich aber habe das Zeugnis größer als Johannes. Die Taten, die mir mein Vater gegeben hat zu vollbringen, diese Taten, die ich tue, zeugen von mir, daß mein Vater mich gesandt hat", usw. (vgl. 6,27).

Derselbe Gedanke kommt auch z. B. 15, 22ff. zum Vorschein: „wenn ich nicht unter ihnen die Taten getan hätte, die kein anderer getan hat, hätten sie nicht Sünde; jetzt aber haben sie gesehen und gehaßt sowohl mich als meinen Vater" (vgl. 9, 41). Das Zeugnis des Johannes, das

1. Der Typus der Himmelfahrt ist von Reitzenstein, Höhn und Weinreich (Arch. f. Rel.-Wiss. 1915, S. 36ff.; hier findet man reichliche Belege) als allgemein hellenistisch aufgezeigt.

2. So nach ℵDadeq Sc. Arm., was auch von Zahn aufgenommen wird; m. E. ist die Änderung in *οἶδα* dadurch zustande gekommen, daß man meinte, daß die Juden ja nicht das Zeugnis annehmen. Statt dessen geht die Absicht des Evangeliums darauf zu zeigen, daß die Juden dies offenbare Zeugnis der Taten verstehen müssen — kein Mensch kann sich davor verschließen — daß sie aber sich weigern, den richtigen Schluß daraus zu ziehen.

doch wenigsten den „Juden" etwas bedeuten sollte, hat neben diesem unzweideutigen Beweis der Werke wenig Bedeutung.

Auch der Schluß des 5. Kapitels bleibt in diesen Gedankenbahnen: Johannes zeigt, wie auch die Schriften der Juden, ihr eigener großer Prophet Moses für Jesus zeugt, und meint, daß sie wenigstens um seinetwillen glauben sollen: alles von Jesus ist ja mehrere Jahrhunderte im voraus genau vorhergesagt. Wie allgemein der Schriftbeweis für die Gottessohnschaft Jesu verwendet wird, zeigen schon die neutestamentlichen Schriften; aber auch Justin, Origenes (c. Cels.) u. a. geben uns ein gutes Bild davon. Überall sehen wir die große Bedeutung des Wunderbaren, des Übernatürlichen für diesen Vorstellungskomplex. Auch die Disputationen, die im 9. Kap. geführt werden, nachdem Jesus den Blindgeborenen geheilt hat, haben dasselbe Thema. Ja hier ist es, als ob wir einen Wiederhall ähnlicher Streitigkeiten fänden, wie wir sie oben zwischen Origenes und Celsus sahen.

Es ist fast, als ob wir einen Streit, der sich im täglichen Leben dieser Christen abgespielt hat, beiwohnten. Die Juden meinen, dieser Mann kann nicht von Gott her sein, da er den Sabbath breche (V. 16); er muß ein Sünder sein (10, 21. 25, vgl. 38); andere fragen dann: wie aber kann er dann solche Zeichen tun? Der Blindgeborene sagt auch geradeaus: er muß ein „Prophet" sein (V. 17). Und so läßt der Verf. in aller Umständlichkeit die Tatsache des Wunders festgestellt werden, damit man doch daraus den s. E. allein möglichen Schluß ziehe, daß Jesus ein Gottesmann ist (vgl. V. 30ff.). Wenn wir mit solchen Augen das Kapitel lesen, wird uns alles recht klar einleuchten: die große Umständlichkeit, das mehrmalige Aufnehmen und Widerlegen der Argumente der Gegner usw.; es ist alles dies ein Stückchen aus dem Milieu unserer Schrift, oder wenigstens hat es dem Bilde seine Züge aufgedrückt. —

So verstehen wir nun die sonst so befremdende Tatsache, die man schon lange für das 4. Evangelium beobachtet hat, die aber bis jetzt keine genügende Erklärung gefunden hat, daß diese Schrift so oft auf die Taten Jesu das Gewicht legt, auf seine Zeichen und Wunder, darauf ihren wunderbaren Charakter so stark als möglich hervorzuheben, usw. Und es wird daher auch so oft hervorgehoben, daß das Volk nach derartigen großen Taten gläubig wurde, oder es kommt das Erstaunen der Christen darüber zum Ausdruck, daß die Juden ungeachtet aller dieser Krafttaten sich doch haben ungläubig verhalten können (vgl. 2, 11. 17. 22. 23; 4, 45. 53; 6, 27. 30; 7, 3ff. 31; 10, 41; 11, 45. 47f. u. a. öfters). Es ist alles dies erzählt worden, damit

man doch einmal verstehen solle, daß Jesus wirklich der Sohn Gottes ist. So sind derartige Abschnitte gar nicht etwas für das Evangelium Nebensächliches, sondern hängen am nächsten mit seiner Tendenz zusammen: zu zeigen, daß Jesus der Sohn Gottes ist.

Daher ist es nur ein Ausfluß modernisierender, ungeschichtlicher Betrachtungsweise, wenn man es versucht hat, die Wunder umzudeuten, allegorisch zu erklären. Derartige Zeichen sind ein notwendiger Beweis für die Gottessohnschaft. Daher sind sie auch fast über das ganze Evangelium verbreitet, daher werden sie so oft als *σημεῖα* betont. Wollen wir die Schrift verstehen, dann müssen eben diese Wunder, diese Zeichen mit ihrer Tendenz in Übereinstimmung stehen, darin ein Moment ausmachen. Aus der Tradition sind die wunderbaren Taten aufgenommen, welche am besten für diesen apologetischen Zweck passen, welche unwidersprechlich die Argumente, die Einwendungen der Gegner entkräften konnten[1].

Unter diesen „Zeichen" gibt es einiges, das für die hier behandelte Gestalt traditionell zu sein scheint: die Fähigkeit, die geheimen Gedanken der Menschen, die Geschehnisse der Zukunft u. ähnl. sagen zu können. Für mehrere von denen, von welchen die Tradition erzählt, daß sie für Söhne Gottes gehalten worden sind, können wir diesen Zug belegen. Deutlich zeigt er sich z. B. bei Simon dem Magier; so Mart. Pt. et Pl. 26 (vgl. 24 u. 28): *τοῦτο γίνωσκε, ἀγαθὲ βασιλεῦ, ὅτι τοὺς διαλογισμοὺς τῶν ἀνθρώπων οὐδεὶς ἐπίσταται εἰ μὴ εἷς ὁ θεός. . . . . Πέτρος εἶπεν· σὺ οὖν λέγων ἑαυτὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, εἰπὲ τί ἐνθυμοῦμαι* (vgl. Acta Pt. et Pl. 45: *ἐν ἐκείνῳ ἐστὶν ἡ θεότης, ὃς τὰ ἄδηλα ἐρευνᾷ τῆς καρδίας*, und 47, wo die Worte Mart. Pt. et Pl. wörtlich wiederkehren). Dieser Zug scheint ein wichtiger Bestandteil der volkstümlichen Schilderungen dieser Erlöser zu sein.

So hören wir auch von Apollonius von Tyana (vita I 19): „Ich kenne alle Sprachen der Menschen, kenne ich doch sogar die stummen Gedanken der Menschen". VII 22 wird es erzählt, wie Damis Apollonius etwas fragen will, dieser sagt ihm aber, schon ehe er es gesagt hat, was es ist. Erstaunt bekennt Damis sogleich, daß er jetzt in Apollonius nicht mehr einen Philosophen sehe, sondern etwas weit

1. Dies schließt nicht aus, daß der Evangelist z. B. die Speisung der 5000 nach dem Abendmahl der Christen formt, ja sie so deutet.

größeres, einen der Götter. Beachte auch die zusammenfassenden Worte des Philostratus vita I 4; vgl. auch IV 25.

In den Mönchsviten begegnet uns dieser Zug ungeheuer oft (als Beispiel erwähne ich nur Apophth. patr. Mi. sp. 93 (23)). Ja, die Mönche werden überhaupt nicht selten als solche Wahrsager, Orakelredner betrachtet. Man fragt sie über alles, und sie geben als Antwort Worte, die fast immer an Orakelsprüche erinnern; man kann sogar an einem Mönch mit der Bitte hervortreten: *εἰπέ μοι ῥῆμα* oder *λόγον* (Apophth. patr. Mi. sp. 120 (1), 125 (5), 349 (111), 128 (4): hier wird sogar ein Grund angeführt, warum der Mönch nicht antworten kann: *ἐμοῦ τέως αἱ ἁμαρτίαι γεγόνασι τεῖχος σκοτεινὸν ἀνὰ μέσον ἐμοῦ καὶ τοῦ θεοῦ*). Das stimmt ja auch genau mit den Schlußworten der Charakteristik des Celsus überein: auch er schilderte die falschen Propheten als Wahrsager und Orakelredner [1].

Diese Züge finden sich nun auch in dem Christusbilde unseres 4. Evangeliums wieder, nicht selten stark betont. 2, 24 hören wir: „Jesus seinerseits aber vertraute sich ihnen nicht an, weil er alle kannte und nicht nötig hatte, daß jemand Zeugnis über den Menschen ablege;

1. Es gibt auch einige andere Züge, die für die meisten dieser Heilands-Gestalten charakteristisch sind. Ein nicht selten hervortretender ist dieser, daß sie sich immer auf Wanderungen befinden (so Simon der Magier, Apollonius, Pythagoras, eine Reihe von Mönchen, die Aposteln in den apokryphen Apostel-Akten, die Celsus-Propheten, usw.). Woher stammt dies? — Daß die Reisen und Wanderungen Jesu so stark im 4. Evangelium hervorgehoben werden, könnte damit zusammenhängen, obgleich wir doch wohl hier mit einem geschichtlichen Zug zu tun haben.

Charakteristisch für diese Gestalten ist auch nicht selten, daß sie in einer Art Syzygie auftreten (Simon Magus-Helena, vgl. auch die Thomas-Akten), überhaupt spielen überall die Frauen eine große Rolle (wie bei dem Gnostiker Marcus, in den Thomas-Akten und den Johannes-Akten des Prochoros, zum Teil auch im 4. Ev. 3. B. K. 4 und 11). Der *ἄνθρωπος τοῦ θεοῦ* zieht nicht selten mit einer Frau umher (vgl. Reitzenstein, Historia monachorum etc. Kap. IV). Diese Beobachtungen verdanke ich Herrn Prof. Bousset.

In diesem Zusammenhang will ich noch einen Zug des 4. Evangeliums erwähnen, der vielleicht jetzt verständlich wird (ich meine jetzt den Sinn besser zu verstehen, als ich es in der „Verherrlichung im Jhev." vermochte), Jh. 12, 20ff.: die Griechen gehen zu Andreas und bitten, sie mögen „Jesus sehen". Diese Szene findet sich sehr oft in den Mönchsgeschichten wieder, ja das *θέλει ἰδεῖν σε* scheint sogar hier technisch zu sein; auch hier findet sich der Zug, daß der Jünger den Besuchenden „meldet" (vgl. Apophth. patr. ed. Mi. sp. 89 (8), 96 (26 u. 28), 104 (38) u. a. öfter). Auch die Antwort Jesu ist in diesem Zusammenhang charakteristisch, mit ihren orakelmäßigen Formeln und dem Hinweis darauf, was dem Menschen nötig ist, um gerettet zu werden; das ist für die Griechen wichtiger als „Jesus zu sehen".

er erkannte nämlich selbst, was im Menschen war". Als das samaritanische Weib die Worte Jesu über ihre fünf Männer usw. gehört hat, kommt als selbstverständliche Folge dieses übernatürlichen Wissens Jesu die Antwort des Weibes (4, 19): „Herr ich sehe, du bist ein Prophet"; 4, 39 wird es von den Samaritanern bezeugt, daß viele an ihn glaubten „um der Worte des Weibes willen, die zeugte: er hat mir alles gesagt, was ich getan habe[1]!"

Und als Jesus seine ersten Jünger berufen hat, und Petrus und Nathanael zu ihm kommen, zeigt er sich in derselben Weise als „Sohn Gottes". Besonders deutlich ist die Szene mit letzterem geschildert (1, 47—50; 1, 42); als Jesus ihm gesagt hat: „bevor Philippus dich rief, sah ich dich, als du unter dem Feigenbaum warst", bekennt er sogleich: „Rabbi, du bist der Sohn Gottes, du bist König von Israel". Hier stellt sich also gleich dieser Titel ein. Und daß wir uns in jenen schon bekannten Bahnen bewegen, zeigen auch die Worte Jesu: „Weil ich dir gesagt habe, daß ich dich unter dem Feigenbaum sah, glaubst du. Du wirst größeres als das erleben".

In derselben Weise ist der Zusammenhaug auch Jh. 16, 30 zu denken. Die Jünger geben dort ein feierliches Bekenntnis ab, (und zwar weil Jesus ihnen gesagt hat, daß er zum Vater gehen werde, und daß er dort bei ihm Fürbitte für seine Jünger einlegen werde): „Nun wissen wir, daß du alles weißt und nicht nötig hast, daß jemand dich fragt. Deshalb glauben wir, daß du von Gott ausgegangen bist". Wie wir unten sehen werden, sagt dies „von Gott ausgegangen sein" nur mit anderen Worten das, was durch „Sohn Gottes" zum Ausdruck gebracht werden will.

Wer die antiken Vorstellungen näher kennt, wird finden, daß diese Gedanken allgemein mit dem $\vartheta\varepsilon\tilde{\iota}o\varsigma$ $\check{\alpha}\nu\vartheta\varrho\omega\pi o\varsigma$ in Verbindung gebracht werden. Die Fähigkeit, die Gedanken der Menschen zu erkennen, dessen auch später die christlichen Pneumatiker (vgl. z. B. Paulus im 1. Kor. 14, 24. 25 oder Ignatius, ad Trall. 5, 2), und in späterer Zeit auch Mönche ganz wie die wandernden Bettelpropheten des Hellenismus, sich rühmten, ist ein Zug, der so zu sagen selbstverständlich mit diesen Männern zusammengehören muß[2]. Die Begnadigung, z. B. im voraus

1. Vgl. auch René Dussaud, Histoire et religion des nosairîs, Bibl. de l'école des hautes études, 129, Paris 1900, S. 81 u. a., der diesen Zug für orientalische Heilands-Gestalten nachweist.

2. Das hat schon Reitzenstein bemerkt, Des Athanasius Werk über das Leben des Antonius (Sitz.ber. d. Heidelb. Ak. d. Wiss.), 1914, S. 38.

Tag und Stunde seines Todes zu wissen, wurde als einer der kräftigsten Beweise dafür angesehen, daß der Mensch mit Gott in Verbindung stehe, daß er freien Zutritt (παρρησία) zu den geheimen Ratschlüssen des Vaters habe, also ganz göttlich, θεῖος sei[1]. Eben daher ist wohl gerade der Zug von der Allwissenheit Jesu so oft im Evangelium hervorgehoben (vgl. 6, 6. 64. 70; 7, 19; 8, 21; 11, 4. 9. 11. 15; 13, 1ff. 18; 16, 19; 18, 4. 32 usw.). Im Zusammenhang damit können die Christen dadurch noch ein anderes Ziel erreichen. Es wird besonders oft betont, daß Jesus seinen Tod, sein Leiden und was damit in Verbindung stand, im Voraus gewußt habe. Wer die ältere Apologetik der christlichen Kirche kennt, weiß, welche Schwierigkeiten die Leiden und der Tod Christi seinen Nachfolgern bereitet haben. Schon Paulus hat hervorgehoben, wie das Kreuz den Heiden eine Torheit, den Juden ein Ärgernis war; und noch bei Celsus kehrt mehrmals diese Einwendung wieder. Er klagt (z. B. Or. c. Cels. VI. 10) darüber, daß die Christen beanspruchen, daß man glauben solle, daß ein Mann, der da am gröbsten gestraft und am schmählichsten gepeinigt worden ist, Sohn Gottes sei, ja daß man es um so mehr glauben müsse; er sieht in dem Tod Jesu, oder er hält es wenigstens den Christen so vor, den Beweis dafür, daß er nicht ein Sohn Gottes sein könne. Und in dieser Hinsicht hat er gewiß die Mehrzahl der Hellenisten auf seiner Seite. Das zeigt uns z. B. der Kampf Justins und anderer der Apologeten gegen dieselben Gedanken. Es ist also ein Stück Apologetik, ein Stück „Theodice", wenn ich diesen Ausdruck brauchen darf, das durch diese Züge des Evangeliums zum Ausdruck kommt; so wird auch mehrmals der Gedanke betont, daß die Leiden Jesu in Übereinstimmung mit der Schrift ständen.

Daher wird es auch hervorgehoben, daß Jesus freiwillig sein Leben gelassen habe. „Daher liebt mich mein Vater, weil ich mein Leben gelassen habe, um es wieder zu nehmen. Niemand hat es von mir genommen, aber ich lasse es von mir selbst. Ich habe Macht, es zu lassen, und Macht, es wieder zurückzunehmen. Dies Gebot habe ich von meinem Vater bekommen" (vgl. die feierlichen Worte Jesu zu Pilatus 19, 10. 11). Hier mußte, meint das Evangelium, die Argumentation der Gegner verstummen.

Derartige Beobachtungen zeigen, wie stark „aktuell" das 4. Evangelium ist. Es atmet viel mehr als bei einem oberflächlichen Blicke merkbar ist Kampf und Streit gegen Gegner, Gegner die die Gottes-

---

1. Vgl. Holl, a. Art. in den N. Jahrb. f. kl. Alt. 1912, S. 410.

sohnschaft Jesu verneinen zu wollen scheinen. Es ist für diese Schrift charakteristisch, daß sie eine Antwort auf derartige Angriffe sein will, daß sie gegen sie die Auffassung der christlichen Gemeinde von ihrem Jesus verteidigen will. Wir sehen auch, wie ihr daran gelegen ist, die Züge im Bilde des Christus hervorzuheben, die da zeigen sollen, daß er wahrhaft der ist, für den die Christen ihn halten und ausgeben.

Dadurch erhält das Christusbild des Evangeliums einen volkstümlichen Zug. Daß dieser bis jetzt so wenig beachtet worden ist, liegt daran, daß das Evangelium nicht schlicht und einfach erzählt, sondern sich stets bemüht, jene Würde Jesu zu verteidigen, Angriffe dagegen zurückzuweisen. Blicken wir aber hinter diese polemischen und apologetischen Formeln und suchen das Christusbild dieser Gläubigen zu fassen, so ist es leicht zu sehen, wie die hier behandelten Züge des Bildes in einer Linie mit denen, die wir bei jenen Heilands-Gestalten der Antike in solcher Fülle gefunden haben, stehen, und nicht durch irgend eine spekulative Idee, eine Logostheologie oder ähnl. veranlaßt worden sind. Erst wenn wir so das Evangelium und seinen Christus, den Sohn Gottes, betrachten, werden sie beide verständlich, und zwar als Ausflüsse wirklich realer christlicher Gemeindefrömmigkeit, die sich hier äußert, einer Frömmigkeit, die mit einer tiefsten und innerlichsten Religiösität des Hellenismus im engsten Kontakt steht.

Kapitel 4.

Der Gottessohn als Gegensatz zum Magier.

Dieser Sinn des Titels kommt auch oft in anderer Weise zum Vorschein, besonders deutlich vielleicht, wenn der Gottessohn dem von Dämonen Besessenen, dem mit einer bösen Kraft Begabten entgegengesetzt wird. Deutlich wird dieser Gegensatz Mart. Pt. et Pl. 30 (146, 1) ausgeführt: *ἐκ τούτου φανήσεται, ὅσην δύναμιν ἔχει οὗτος ἢ ὁ θεός σου. Πέτρος εἶπεν· κράτιστε βασιλεῦ, εἰ ἤθελες, ἠδύνου νοῆσαι ὅτι δαιμονίων πεπλήρωται. Νέρων εἶπεν· τί μοι λόγων περιόδων κύκλους ποιεῖτε; ἡ αὔριον ἡμέρα ὑμᾶς δοκιμάσει* (vgl. auch 41 (154, 15): *ἄνθρωπον μάταιον, ἐμπαιχθέντα ὑπὸ δαιμόνων* . . . . .). So werden wir Act. Pt. c. Sim. 55 (203, 1) an die Worte Jh. 8, 44 erinnert, insofern von Simon behauptet wird: *οὗτος διὰ τῆς τοῦ πατρὸς αὐτοῦ τοῦ διαβόλου παιδεύσεως πείθει τοὺς ἀνθρώπους* . . . . . (so auch

Mart. Pt. et Pl. 34 (148, 15ff.); vgl. auch 49 (160, 17ff.)), und als Simon davon redet, daß seine Engel ihn durch die Luft tragen werden, da spricht Petrus von den Dämonen, z. B. 56 (166, 7): *οἱ ἄγγελοι τοῦ σατανᾶ* oder dgl.

Eine lebensvolle Beschreibung dieser Propheten gibt uns Irenäus (I 13. 3); von Marcus dem Gnostiker sagt er: *μαγικῆς ὑπάρχων κυβείας ἐμπειρότατος ... καὶ δύναμιν τὴν μεγίστην ... ἐχόντι,* und ein Mal nach dem anderen wird hier hervorgehoben, daß wir es mit magischen Künsten zu tun haben. *εἰκὸς δὲ αὐτὸν καὶ δαίμονά τινα πάρεδρον*[1] *ἔχειν, δι' οὗ αὐτός τε προφητεύειν δοκεῖ, καὶ ὅσας ἀξίας ἡγεῖται μετόχους τῆς χάριτος αὐτοῦ προφητεύειν ποιεῖ.* Und jetzt wird mit bunten Farben, aber deutlich und anschaulich beschrieben, wie Marcus die Frauen zu Prophetinnen macht: *ἡ δὲ χαυνωθεῖσα καὶ κεπφωθεῖσα ὑπὸ τῶν προειρημένων διαθερμανθεῖσα τὴν ψυχὴν ὑπὸ τῆς προσδοκίας τοῦ μέλλειν αὐτὴν προφητεύειν, τῆς καρδίας πλέον τοῦ δέοντος παλλούσης, ἀποτολμᾷ λαλεῖν ληρώδη καὶ τὰ τυχόντα πάντα κενῶς καὶ τολμηρῶς, ἅτε ὑπὸ κενοῦ τεθερμαμένη πνεύματος* (vgl. die Beschreibung des Celsus Or. c. Cels. VII 9). *καὶ ἀπὸ τούτου λοιπὸν προφήτιδα ἑαυτὴν μεταλαμβάνει καὶ εὐχαριστεῖ Μάρκῳ τῷ ἐπιδιδόντι τῆς ἰδίας χάριτος αὐτῇ.*

Hier haben wir ein typisches Beispiel dafür, wie die Polemik diese Dinge betrachtet. Irenäus redet davon, wie die Prophetinnen des Marcus *ληρώδη καὶ τὰ τυχόντα πάντα κενῶς καὶ τολμηρῶς* reden. So können wir sehen, was *προφητεύειν* und Prophet sachlich bedeuten: es steht für *ἐν πνεύματι λαλεῖν* und äußert sich in enthusiastischen, ekstatischen Phänomenen. Gegen alles derartige sind die Christen gewissermaßen recht mißtrauisch, wie wir es schon bei Paulus sehen können, obgleich sie sich doch nicht davon freizumachen vermochten. Für sie wie für hellenistische Frömmigkeit im Allgemeinen waren es typische Erscheinungen und galten als Beweis für die Gegenwart des Geistes.

Ganz wie Marcus von Irenäus als ein vom Geist Ergriffener geschildert wird, der seine Gläubigen um sich sammelt, so treten auch andere „Propheten" auf, wo wir noch ausdrücklich belegen können, daß wir es mit vom Gotte besessenen, oft ekstatisch oder visionär

1. *πάρεδρος* scheint ein technischer Terminus zu sein, vgl. Ir. I 13, 3; so wird auch die Weisheit Sap. Sal. 9, 4 genannt; vgl. auch den von Reitzenstein, Zwei religionsgeschichtliche Fragen, S. 129 zitierten Hymnus, wo Maria als *πάρεδρε τοῦ ὑψίστου* angerufen wird.

ausgerüsteten Männern zu tun haben, z. B. die von Celsus erwähnten Propheten. Ihre Ekstase ist der Beweis ihrer Göttlichkeit. Dies kommt in einer Mönchsgeschichte in den Apophthegmata patrum (Mi. 65, sp. 313) in sehr charakteristischer Weise zum Vorschein. Es kommt ein hellenistischer Priester zu den Mönchen in Sketis auf Besuch. *καὶ θεασάμενος τὴν διαγωγὴν τῶν μοναχῶν, λέγει μοι· οὕτως διάγοντες, οὐδὲν θεωρεῖτε παρὰ τῷ θεῷ ὑμῶν; καὶ λέγω αὐτῷ· οὐχί. καὶ λέγει μοι ὁ ἱερεύς· τέως ἡμῶν ἱερουργούντων τῷ θεῷ ἡμῶν, οὐδὲν κρύπτει ἀφ' ἡμῶν, ἀλλὰ ἀποκαλύπτει ἡμῖν τὰ μυστήρια αὐτοῦ.* Und dann fügt er hinzu: „Es muß irgend eine besondere Ursache geben, da ihr nichts „seht", ihr müßt böse Gedanken in euren Herzen haben, die euch von Gott scheiden". Das ist charakteristisch. Denen, die Gott dienen (*ἱερουργεῖν*), verhüllt er nichts, sie haben solche (ekstatische) Gesichte, usw. (vgl. sp. 89 (10), 356, 357 u. a. oft).

Daß diese Gedanken im Altertum weit verbreitet gewesen sind, zeigt sich auch daran, daß solche *ἱερεῖς* schon einen festen Platz in dem geordneten Kultus sogar der größeren Heiligtümer z. B. orientalischer oder ägyptischer Religionen haben.

So wird das ägyptische maître des visions griechisch mit *ἀρχιπροφήτης* übersetzt[1]; wir haben hier deutlich mit einem Tempelbeamten zu tun. Diese Gestalt wird also in die Beamtenhierarchie des geordneten Kultus hineingerückt, und das ägyptische Äquivalent zeugt dafür, daß die mit „Gottessohn" ähnliche Bedeutung noch lebendig ist: er ist es, der „Gesichte" hat, die Offenbarungen des Gottes oder der Göttin empfängt. Daß dies nichts Vereinzeltes ist, wissen wir. Aus der Darstellung des Apulejus sehen wir, daß die Göttin Isis ihren Priestern offenbart, wer die Weihe des Adepten ausführen, an welchem Tag sie geschehen solle usw. Der Archigallus bestimmt in göttlichem Wahnsinn den Tag das Tauroboliums für die Adepten der Attismysterien, usw.[2]. Lucians Schilderung von Peregrinus Proteus als

1. W. Otto, Priester und Tempel in hellenistischem Ägypten I S. 39; so ist dem Magier „Propheten"-Tracht vorgeschrieben P. Berol. I 278: wir sehen, wie Magier und Prophet für den antiken Menschen einander nahe liegen und doch grundverschieden sind, es ist der primitive Unterschied zwischen Priester und Zauberer.

2. Es ist charakteristisch, daß auch das Johannes-Evangelium diese Ausrüstung der höchsten Tempelbeamte mit dem Geiste als eine ihnen in ihrer Eigenschaft als Priester zukommende besondere Ausstattung zu kennen scheint; anders können die Worte Jh. 11, 51 kaum verstanden werden: „Das aber sagte er

„Prophet“ der Christen, als ihr Vorsteher und Lehrer (ἐξηγητής) scheint schon in diesen Bahnen zu gehen.

Wenn aber Irenäus derartiges bei seinen Gegnern, z. B. wie oben bei Marcus, findet, zieht er daraus einen ganz anderen Schluß; die Tatsachen selber kann er nicht leugnen, die Deutung aber wird eine andere, dann redet er von δύναμις μαγική, von μαντεύεσθαι, δαίμων[1] πάρεδρος usw., Irenäus nennt Marcus einen Magier, die Prophetinnen sind „von einem leeren Geiste“ getrieben usw. So wird es auch ausdrücklich hervorgehoben, daß Marcus nur ein Mensch (ἄνθρωπος ὤν) ist, also gar nicht ein wirklicher „Prophet“, „Gottessohn“, sein kann.

Aber aus dieser Polemik können wir doch das, was Marcus von sich behauptet hat und die Gläubigen von ihm geglaubt haben, wenn auch nur vage und undeutlich, heraushören: er kann den Seinigen den Geist, die Gnade verleihen; er ist Herr des göttlichen Geistes, von dem er voll ist; er ist nicht Mensch mehr sondern Gott oder Gottessohn, er hat „Gottes Kraft“. Zwar werden alle diese Züge nur durch den Spott und Hohn des Irenäus sichtbar, der uns selbstverständlich also das Bild des Marcus nur karrikiert darstellt, aber die Hauptzüge lassen sich doch rekonstruieren, und diese Rekonstruktion wird durch einen Vergleich mit anderen solchen Propheten-Gestalten bestätigt.

In derselben Weise hören wir nicht selten, wie Christen gegen jene Heilande, einen Simon, einen Menander u. a., aber auch z. B. gegen Johannes den Täufer polemisieren. Wir haben im 4. Evangelium Spuren davon, daß es Menschen gab, die Johannes den Täufer für Christus, für das „Licht“, das „Licht der Welt“ hielten, m. a. W. für den, als den das Evangelium Jesus vorführen will[2], und das Evangelium polemisiert scharf gegen eine derartige Meinung. In dem oben S. 23 erwähnten apokryphen Evangelienfragment wird uns diese Situation noch deutlicher vor die Augen gestellt; es heißt hier: quod Iohannes Baptista

---

nicht von sich aus, sondern da er Hohepriester jenes Jahres war, prophezeite er, daß Jesus für das Volk sterben sollte usw.“. Das kann nur so verstanden werden, daß er es so zu sagen in göttlichem Wahnsinn gesagt habe, kraft seines Amtes (so auch schon Heitmüller, Schr. d. N.T. 3. St.). Die Parallele aus Philo (de spec. leg. IV, 192), die Baur (in Lietzmann's Handbuch z. N.T.) zitiert, sind nicht ganz zutreffend, da sie auf bewußtes Wissen des ἱερεύς gehen, aber zeugen doch auch dafür, daß der Prophet und der Priester für Hellenisten eng zusammengehören.

1. Doch zeigt vita Apollonii IV, 44, daß es nicht stets in schlechtem Sinne gesagt wird, daß man einen Dämon habe; es steht oft gleich δύναμις.

2. Es ist der Verdienst Baldenspergers, dies im „Prolog des vierten Evangeliums“, Freiburg i. B. 1898, aufgezeigt zu haben.

erat unus de majoribus diabolis, qui unquam fuissent (S. 65) — quare dicitis quod Ioannes fuit magnus demon? (vgl. auch S. 153). . . . ideo credimus Joannem esse falsissimum, qui fuit mendax et dubitavit de adventu Christi (S. 90); satanas . . . misit angelum suum Elyam prophetam, baptizantem in aqua, qui vocatur Ioannes Baptista. So weit ist es zwar nicht im 4. Evangelium mit der Polemik gegen ihn gegangen; es scheint der geschichtlichen Wirklichkeit zu nahe zu stehen, um so die Rolle des Täufers verkehren zu können. —

Mit diesen Tatsachen vor unsren Augen darf es nicht wundernehmen, daß wir Spuren davon finden können, daß die Gegner der Christen dieselbe Anklage gegen den Heiland Jesus aufgestellt haben.

Celsus behauptet nicht selten, daß Christus, statt Gottes Sohn zu sein, einen Dämon hätte (VIII, 39), und VIII, 41 fragt er spöttisch: *τί καινὸν ἐξ ἐκείνου γέγονε τῷ πιστεύσαντι ἂν ὡς οὐκ ἦν ἐκεῖνος ἄνθρωπος γόης ἀλλὰ θεοῦ παῖς* (vgl. Or. c. Cels. VII 8). Wir haben auch in den Akten des Petrus und Paulus denselben Gegensatz (52): *Σίμων εἶπεν· εἰ μὴ πιστεύεις, ἀγαθὲ βασιλεῦ, ὅτι μάγος οὐκ εἰμι . . . καὶ ἐὰν τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ μὴ ἀναστῶ, γνῶθί με μάγον εἶναι. ἐὰν δὲ ἀναστῶ, γίνωσκε υἱόν με εἶναι τοῦ θεοῦ.* So schelten sich der Magier und Petrus gegenseitig Magier, Zauberer usw. (vgl. Mart. Pt. et Pl. 12. 13 (130, 14), Act. Pt. et Pl. 34 (194, 7), Act. Pt. c. Sim. VIII (64, 9, vgl. 232, 2)). Als weitere Beispiele seien erwähnt Or. c. Cels. VIII 39: *καὶ ὁ δαίμων ἦ, ὡς σὺ φῄς, ὁ τοῦ θεοῦ παῖς . . . καίτοι γε οὐδ᾽ οὕτως ἀληθῆ ἔλεγε, δαίμονα εἰπὼν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ. κατὰ μὲν οὖν ἡμᾶς, τοὺς λέγοντας πάντας δαίμονας εἶναι φαύλους, οὐ δαίμων ὁ τοὺς τοσούσδε ἐπιστρέψας πρὸς τὸν θεὸν ἀλλὰ θεὸς λόγος καὶ θεοῦ παῖς· κατὰ δὲ Κέλσον, μηδὲν ἐμφήναντα περὶ φαύλων δαιμόνων οὐκ οἶδ᾽ ὅπως ἐπιλαθόμενον ἑαυτοῦ, δαίμων ὁ Ἰησοῦς εἴρηται.* Und ähnliche Gedanken scheinen oft bei Celsus vorgekommen zu sein; VIII 41 hören wir: *εἶτα ὡς αἱ γρᾶες διαλοιδορούμενος ἡμῖν φησι· σὺ μὲν τὰ ἀγάλματα τούτων λοιδορῶν καταγελᾷς, ὡς αὐτόν γε τὸν Διόνυσον ἢ τὸν Ἡρακλέα παρόντα εἰ ἐλοιδόρησας, οὐκ ἂν ἴσως χαίρων ἀπήλλαξας· τὸν δὲ σὸν θεὸν παρόντα κατατείνοντες καὶ κολάζοντες οὐδὲν οἱ ταῦτα δράσαντες πεπόνθασιν ἀλλ᾽ οὐδὲ μετὰ ταῦτα ἐν τοσούτῳ βίῳ. τί καινὸν ἐξ ἐκείνου γέγονε τῷ πιστεύσαντι ἂν ὡς οὐκ ἦν ἐκεῖνος ἄνθρωπος γόης ἀλλὰ θεοῦ παῖς;* (vgl. Or. c. Cels. II 31 und oft). Auch Tertullian redet davon, wie von Dämonen Besessene sich für Götter ausgeben (Apol. 23).

Jetzt können wir auch verstehen, wie berechtigt es ist, aus den Bemerkungen christlicher Autoren gegen einen Simon, einen Dositheos usw. auf wirklich religiöse, für die Frömmigkeit bedeutungsvolle Gestalten zu schließen: es ist nicht wissenschaftlich berechtigt, nur die Darstellungen christlicher Autoren für wahr zu halten und die ihrer Gegner ohne weiteres zu verwerfen. Wir haben in derartigen Sätzen wie denen des Celsus, verglichen mit denen der Christen, eine gute Bestätigung für die Berechtigung unsrer Methode.

In Justins Apologie hören wir (I 30, vgl. 26 und 56): *ὅπως δὲ μή τις εἴπῃ ἀντιτιθεὶς ἡμῖν, τί κωλύει καὶ τὸν παρ' ἡμῖν λεγόμενον Χριστόν, ἄνθρωπον ἐξ ἀνθρώπων ὄντα, μαγικῇ τέχνῃ ἃς λέγομεν δυνάμεις πεποιηκέναι καὶ δόξαι διὰ τοῦτο υἱὸν θεοῦ εἶναι* ... So können wir sehen, wie die Krafttaten darauf hindeuten, daß wir es mit einem „Gottessohn" zu tun haben, wenn auch die Möglichkeit immer noch besteht, daß sie durch magische Künste gewirkt sind. So beschreibt auch Eusebius (h. e. IV 7. 9) nach Irenäus *οἱ καὶ τοῦ Σίμωνος οὐχ ὡς ἐκεῖνος κρύβδην, ἀλλ' ἤδη καὶ εἰς φανερὸν τὰς μαγείας παραδιδόναι ἠξίουν, ὡς ἐπὶ μεγάλοις δή, μόνον οὐχὶ καὶ σεμνυνόμενοι τοῖς κατὰ περιεργίαν πρὸς αὐτῶν ἐπιτελουμένοις φίλτροις ὀνειροπομποῖς τε καὶ παρέδροις τισὶ δαίμοσιν καὶ ἄλλαις ὁμοιοτρόποις τισὶν ἀγωγαῖς.* So schwankt das Urteil zwischen der Annahme, daß diese Taten dadurch gewirkt sind, daß der Wundertäter „Gottessohn" ist, und der andern, daß er magische Künste anwendet.

Wie die Gegner des Christentums ihre Anstrengungen darauf richteten, zu zeigen, daß Jesus von dämonischen Mächten beherrscht und getrieben worden ist, so die Christen, daß die Taten jener anderen Heilandsgestalten nur Handlungen des Teufels sind. Dies steht also nicht vereinzelt da. Mehrere der Satiren Lucian's sind von derselben Tendenz beherrscht, z. B. Philopseudes, Alexander von Abonoteichos u. a. Apollonius von Tyana wird von ihm als Magier, als Betrüger der leichtgläubigen Massen dargestellt.

Es ist ja nur zu erwarten, daß derartige Angriffe von Seiten der Gläubigen eine Reihe apologetischer Werke hervorrufen würden. Christliche haben wir viele, auch das Werk des Philostratus ist von dieser Tendenz beherrscht. Und die späteren christlichen Mönchsviten setzen diese Art Schriftstellerei fort: sie wollen zeigen, daß ihr Held kein Magier oder Zauberer sei, sondern ein *θεῖος ἄνθρωπος*, und zwar im christlichen Sinne.

Für uns sind derartige Texte so lehrreich, nicht nur weil wir,

wie wir bald sehen werden, ähnliche in unserm vierten Evangelium antreffen, sondern noch mehr, weil sie uns nicht wenig von dem Wesen des Gottessohnes erschließen. Denn ist der Gegensatz zum „Gottessohn", von Dämonen besessen zu sein, dann muß wohl der Inhalt jenes Begriffes der sein, daß er göttliche, himmlische Kräfte besitzt, die ihn als Gottessohn bestätigen.

Wenn wir uns nun von diesen Beobachtungen zu dem Johannes-Evangelium wenden, werden wir auch hier dieselbe Situation, dieselben Kämpfe wiederfinden. Die allgemeine Anerkennung dessen, daß Jesus als ein solcher „Prophet" aufgetreten ist, der die großen Krafttaten getan hat, die die erste Bedingung für einen solchen Anspruch waren, oder der wenigstens für sich diesen Anspruch erhoben hat, wird im 4. Evangelium, wie wir oben gesehen haben, von Seiten der Christen mehrmals gefordert. Manchmal hören wir daher auch, wie die Gegner diesen Anspruch bestreiten wollen, wie sie in Frage stellen, ob der genügende Beweis irgendwie geliefert sei. Diese Ausführungen sind wie ein Wiederhall der Polemik, die vielleicht auf den Straßen und Märkten den johanneischen Christen begegnete, wenn sie für ihren Meister behaupteten, daß er Gottes Sohn sei. Ja, die Gegner scheinen statt dessen Jesus unter jenen Goeten und Zauberern, die allgemein als von bösen Geistern Besessene angesehen wurden, eingereiht zu haben.

Es ist ein solcher Streit, der im 8. Kap. des Evangeliums uns entgegentritt. Von 8, 21 an spricht Jesus von sich selbst als von einem derartigen Gottessohn, wie wir unten näher sehen werden. Nur weil die Juden vom Teufel her sind, glauben sie nicht an ihn. Aber dann antworten diese ihm, 8, 48: „Sagen wir nicht mit Recht, daß du ein Samariter bist und einen Dämon hast!" Jesus antwortet: „ich habe keinen Dämon, sondern ich ehre meinen Vater, und ihr beschimpft mich. Ich aber suche nicht nach meinem Ruhm. Einer ist, der ihn sucht — und richtet. Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: wenn jemand mein Wort bewahrt, wird er Tod in Ewigkeit nicht schauen." Die Juden sagten zu ihm: „jetzt wissen wir, daß du einen Dämon hast. Abraham ist gestorben wie die Propheten, und du sagst: wenn jemand mein Wort bewahrt, wird er den Tod in Ewigkeit nicht kosten. Du bist doch nicht größer als unser Vater Abraham, der gestorben ist? Auch die Propheten sind gestorben. Was machst du aus dir selbst?"

Wie verständlich wird uns dieser Abschnitt, wenn wir ihn in das oben geschilderte Milieu einstellen! Als Jesus um sich kurz auszu-

drücken für sich den Anspruch erhebt, „Sohn Gottes“ zu sein, antworten die Juden, daß er ein Samaritaner ist, besessen ist. Von Samarien kamen, das wissen wir, nicht selten diese falschen Propheten oder Gottessöhne (vgl. unten): wahrscheinlich haben wir im Evangelium eine Anspielung darauf; daher hören wir auch, daß Jesus besessen sein soll. Aber Jesus weist in seiner Antwort nur darauf hin, wie seine Gegner nur schmähen, ohne einen wirklichen Beweis für ihre freche Beschuldigung hervorzubringen. Im Gegensatz zu allen diesen anderen sucht er nicht seinen eigenen Ruhm: er will nicht sich selbst verherrlichen. Einer ist, der es tut, Gott, und er wird zwischen ihm und seinen Gegnern richten. Hier haben wir wahrscheinlich nocheinmal diese Verweisung auf die Tatsachen als letzte Entscheidung. Das „Gericht“ ist wahrscheinlich irgend ein historisches Ereignis, Wunder, Zeichen oder ähnliches, worauf hier hingewiesen wird. Und dann erhebt Jesus aufs Neue seinen Anspruch; denn das bedeuten die Worte: „Wenn jemand mein Wort bewahrt, wird er den Tod in Ewigkeit nicht sehen“. Diese Worte sind (davon näheres unten!) gerade technisch für die Gestalten, von denen hier die Rede ist. Daher ist es nur zu erwarten, daß die Juden jetzt nocheinmal ihre Behauptung aufnehmen: durch seine eigenen Worte zeigt ja Jesus selbst, daß er einer dieser samaritanischen Gottessöhne ist, die besessen sind, nach dem Urteil der „Juden“. Derartige Ansprüche sind ja größer als es Abraham oder die Propheten von sich haben behaupten können. — Jesu Antwort geht in den alten Bahnen fort: Wenn er, wie jene andere, sich selbst „verherrliche“, dann können sie Recht haben; aber es ist Gott, der seine Ansprüche reichlich bestätigt. Wir haben ja oben gesehen, wie stark das Evangelium die Wunder und mächtigen Taten Jesu hervorhebt: das sind die Zeugnisse, die sein Vater für ihn in der Welt zeugt; und unmittelbar an unsren Abschnitt schließt sich das 9. Kapitel, wo eben dieser Geschichtspunkt stark hervorgehoben ist. Alle diese Züge passen in die hier vorausgesetzte Situation hinein.

Aber für Juden muß etwas derartiges Lästerei sein; sie nehmen daher Steine auf, um Jesus als Gotteslästerer zu steinigen (8, 59). So haben wir es allem Anschein nach mit einem Zug aus dem lebendigen Leben zu tun: Das Evangelium will versuchen, die Gegner zu überführen, und nimmt daher alle ihre Argumente auf, um sie als falsch zu erweisen.

So ist es auch 7, 17ff. der Fall; auch hier befinden wir uns, wie wir gesehen haben, in demselben Gedankenkreis wie oben: Jesus redet

davon, daß er Gottes Gesandter ist, nur dessen Gebote erfüllt, dessen Ruhm sucht. Und die Antwort der Juden lautet noch einmal: „Du hast einen Daimon". Die Fortsetzung des Gesprächs zeigt es noch deutlicher (vgl. 8, 37ff.), daß wir uns in dieser Vorstellungswelt vom Sohne Gottes befinden. Als die Juden diese Lästerung gegen Jesus aufgeworfen haben, antwortet er ihnen: „Ein einziges Werk habe ich verrichtet und ihr seid alle erstaunt". Die Juden scheinen also so argumentiert zu haben, daß, weil Jesus seine Heilung am Sabbath getan habe, sie von einem Dämon bewirkt sein muß, nicht von einem Gerechten (vgl. Kap. 9).

Und nun ist es charakteristisch zu sehen, wie das Evangelium diese Beweisführung aufzuheben sucht: es ist ja eine jüdische Einwendung, und sie wird auch durch jüdisches Schulgut wiederlegt; der Verf. weist auf die eigene jüdische Lehre hin, die wir z. B. bei R. Eleasar b. Asarja bezeugt finden (Sabbath 132 a): „Wenn schon bei der Beschneidung, bei welcher es sich bloß um ein Glied handelt, der Sabbat zurücktreten muß, um wieviel mehr ist dies bei der Lebensrettung der Fall". Der Verf. scheint also auch in jüdischem Schulbetrieb heimisch zu sein; die Juden werden ermahnt: „Urteilt nicht nach dem Äußeren, sondern fällt das gerechte Urteil". Er apelliert an die Gegner der Christen. Und dann wird geschildert, wie einige von den Juden die Frage nicht unterdrücken können, ob nicht die Archonten eingesehen haben, daß er Christus sei. Es ist eine Rückkehr zu dem ursprünglichen Gedankengang, wenn wir V. 31 hören: „Von der Volksmenge kamen viele zum Glauben an ihn und sagten: „Wird etwa Christus, wenn er kommt, mehr Zeichen tun als dieser tat?"

In diese Situation führt uns eine dritte Ausführung des Evangeliums (10, 19ff.). Hier hat Jesus wieder von sich als „Gottessohn" geredet. „Da entstand wieder eine Spaltung unter den Juden um dieser Worte willen. Viele von ihnen sagten: er ist besessen und rast. Was hört ihr auf ihn? Andere sagten: das sind nicht Worte eines Besessenen. Ein Dämon kann doch nicht Blinden die Augen öffnen?" Auch hier wird auf ein Wunder Jesu hingewiesen, um ihn als Gottessohn zu bezeugen; ein Dämon kann so etwas nicht tun! Auch seine Worte sind nicht die eines Rasenden. Aber die Gegner scheinen diese Behauptung aufrecht halten zu wollen. Und es ist typisch zu sehen, wie hier *δαιμόνιον ἔχειν* mit *μαίνεσθαι* parallel steht: die beiden Ausdrücke haben wir oben oft zusammengestellt gefunden, wo von den falschen Propheten die Rede war: sie schwatzen unverständliche und unzusammen-

hängende Worte, die dann von den Gläubigen gedeutet werden, sie „rasen". So was kann aber nicht von Jesus ausgesagt werden[1].

In dieser Weise wird es uns möglich, Abschnitte wie die oben erwähnten in ihrem Zusammenhang im Evangelium zu verstehen, ihre Bedeutung hier zu würdigen. Man hat oft, wie z. B. zuletzt W. Soltau, davon geredet, daß Kap. 5—12 im 4. Evangelium, die eben diese Streitgespräche mit den Juden umfassen, zu den irreligiösesten Stücken unsrer Schrift, ja des ganzen Neuen Testaments gehören; „solche und ähnliche Sophismen würden die ganze Argumentation dieser Kapitel längst als ein trauriges Produkt apokrypher Evangelienbildung klargestellt haben, wenn nicht in ihnen einige wertvolle Sprüche eingeschlossen wären, die den Anschein der Authentizität erweckten" (Z.N.T.W. 1915, S. 45). Derartige Bemerkungen zeugen aber m. E. nur davon, daß man sie nicht richtig gewürdigt hat. Warum spielen sie diese große Rolle in der johanneischen Darstellung? Diese Frage muß beantwortet werden, was zwar nur möglich ist, wenn wir sie in engste Verbindung mit der Tendenz des Evangeliums setzen. Werden sie aber so betrachtet, wie es oben versucht worden ist, dann stehen sie nicht mehr als erratische Blöcke da, sondern sind eine Konsequenz des Zweckes der Schrift, ein Zweck, der in das Milieu der hellenistischen Welt ausgezeichnet hineinpaßt. Sie sind gar nicht als Produkt apokrypher Evangelienbildung aufzufassen, auch nicht als irreligiöse Legenden, sondern haben in den Bedürfnissen und Vorstellungen der Gläubigen die festesten Wurzeln. Daher können die johanneischen Christen nicht an diesen Tatsachen rütteln, daher müssen sie mit allen Mitteln verteidigt werden.

Kapitel 5.

Der Gottessohn ist vom Himmel gekommen.

Bis jetzt haben wir allgemeinere Züge in der Sohn-Gottes-Gestalt der volkstümlichen hellenistischen Frömmigkeit festgestellt und gefunden, daß sie in den *θεῖος ἄνθρωπος* übergeht, ja mit ihm in mancher Hinsicht identisch zu sein scheint. Wir haben gesehen, wie ein Ausgangspunkt für die Vorstellung ein geschichtlicher ist: aus den gewaltigen

1. Es mag bemerkt werden, daß diese Gedanken sich auch in der synoptischen Überlieferung finden, z. B. in der Beelzebubperikope (Mk. 3, 21 ff.) und auch sonst. Diese Vorstellungen sind ja sehr allgemeiner Art und in volkstümlicher Frömmigkeit häufig.

großen Taten, aus Geistesreden oder ähnl. gewisser Menschen hat man geschlossen, daß sie *θεῖοι*, mit göttlichen Kräften ausgerüstet sind; ihre Weisheit, ihre höheren Kenntnisse zeugen dafür, daß sie „Götter" sind. Und so ist uns eine ganze Skala von Gestalten begegnet, die in diesen Vorstellungen ihr Zentrum haben. Es sind bald gemeine Goeten und Zauberer, bald heilige Mystagogen und philosophische „Weise" (oder Herrscher). Für sie alle aber ist es charakteristisch, daß sie von Gottes Kraft, von seinem Geist voll waren.

Wir sind in reichlicher Fülle diesen Gestalten begegnet. Sie sind eine typische Erscheinung des scharf supranaturalen Zuges dieser Zeit, der sich in den verschiedensten Weisen Ausdruck verschaffte. Alles was der Erde angehört, unter der Heimarmene liegt, ist schlecht, ist prinzipiell minderwertig. Nur was nicht von ihr ist, kann gut sein, kann dem Menschen helfen und ihn retten. Daher strebt der Fromme danach, dies Göttliche zu erhalten, in der einen oder anderen Weise zwar, aber das Ziel ist immer dasselbe.

Diese supranaturale Haltung kommt in allen für die Zeit mehr eigentümlichen religiösen Vorstellungen zum Vorschein. Stark tritt sie gerade in der Gestalt hervor, mit der wir uns hier beschäftigen. Der „Gottessohn", der Prophet ist nicht selten der einzige Gott dieser Menschen; er ist Besitzer der göttlichen Kraft, seine Hoheit und Würde besteht eben darin, daß er dies supranaturale Gute inne hat. Daher wird auch oft so stark betont, daß er eigentlich nicht der Erde angehöre, daß er ein himmlisches Wesen, auf Erden erschienen, sei, daß er vom Himmel gekommen sei und dorthin zurückkehren werde. Derartige Gedanken begegnen uns überall bei diesen Gestalten und zwar stark hervorgehoben. Von Gott ausgegegangen, vom Himmel gekommen zu sein, scheint dasselbe sagen zu wollen wie „Gottes Sohn zu sein"; die Beweise für das Eine wie für das Andere sind dieselben. Wer Gottessohn ist, er ist damit auch „vom Himmel gekommen", supranaturalen Ursprungs. *ἐγώ εἰμι ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς*, bekennt Simon der Magier von sich (Mart. Pt. et Pl. 15); so hören wir auch Mart. Pt. et Pl. 49 (= Act. Pt. et Pl. 70): *ἄκουε, Καῖσαρ Νέρων, ἵνα γνῷς ψευδεῖς εἶναι τούτους, καὶ ἐμὲ ἐκ τῶν οὐρανῶν πεμφθέντα.*

Wie allgemein diese Gedanken verbreitet sind, können auch die Worte im Briefe des Abgarus (Eusebius, h. e. I 13. 7) uns zeigen, wo es nach dem, was oben zitiert worden ist, heißt: *ἢ ὅτι σὺ εἶ ὁ θεὸς καὶ καταβὰς ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ* (vgl. Act. 14, 11) *ποιεῖς ταῦτα,*

ἢ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ ποιῶν ταῦτα. Vielleicht kann in diesem Zusammenhang ein Wort aus den Catenen (von Ammonios) angeführt werden: *εἰ ᾔδεισαν ὅτι θεοῦ ἦν υἱὸς καὶ ἀπ' οὐρανοῦ κατελθὼν οὐκ ἂν διὰ τὸ βλεπόμενον σῶμα ἐσκανδαλίζοντο.*

So hören wir auch, wie Celsus den Christen diesen Aberglauben vorhält, daß sie glauben, daß der Sohn Gottes vom Himmel gekommen ist (Or. c. Cels. IV 2): *ὅτι δὲ καὶ Χριστιανῶν τινες καὶ Ἰουδαῖοι, οἳ μὲν καταβεβηκέναι ⟨λέγουσιν⟩, οἳ δὲ καταβήσεσθαι εἰς τὴν γῆν τινα θεὸν ἢ θεοῦ υἱὸν τῶν τῇδε δικαιωτήν* und spöttisch fragt er: *τίς ὁ νοῦς τῆς τοιᾶσδε καθόδου τῷ θεῷ;* und dieselbe Formel findet sich auch V 2: *θεὸς μέν, ὦ Ἰουδαῖοι καὶ Χριστιανοί, καὶ θεοῦ παῖς οὐδεὶς οὔτε κατῆλθεν οὔτε κατέλθοι.* Es ist also deutlich, daß der Begriff Sohn Gottes (oder Gott, was ja damit synonym ist, vgl. auch Or. c. Cels. II 30) und „vom Himmel niedergestiegen zu sein" zusammengehörende Vorstellungen sind.

In interessanter Weise treten uns diese Gedanken in den Streitigkeiten zwischen Celsus und Origenes entgegen (Or. c. Cels. VI 78); Celsus spottet über den Aberglauben der Christen, die die Notwendigkeit eines Mittlers betonen: *ἔτι μὴν εἴπερ ἐβούλετο ὁ θεὸς ὥσπερ ὁ παρὰ τῷ κωμῳδῷ Ζεὺς ἐκ τοῦ μακροῦ ὕπνου διϋπνίσας ῥύσασθαι τὸ ⟨τῶν⟩ ἀνθρώπων γένος ἐκ κακῶν, τί δή ποτε εἰς μίαν γωνίαν ἔπεμψε τοῦτο, ὅ φατε, πνεῦμα; δέον πολλὰ ὁμοίως διαφυσῆσαι σώματα καὶ κατὰ πᾶσαν ἀποστεῖλαι τὴν οἰκουμένην. ἀλλ' ὁ μὲν κωμῳδὸς ἐν τῷ θεάτρῳ γελωτοποιῶν συνέγραψεν, ὅτι Ζεὺς ἐξυπνισθεὶς Ἀθηναίοις καὶ Λακεδαιμονίοις τὸν Ἑρμῆν ἔπεμψε· σὺ δὲ οὐκ οἴει καταγελαστότερον πεποιηκέναι Ἰουδαίοις πεμπόμενον τοῦ θεοῦ τὸν υἱόν;* Hier haben wir die volkstümliche Formulierung des Gedankens, wie sie auch für die christliche Frömmigkeit typisch war, und es ist interessant zu sehen, wie wenig Origenes gegen die Vergleichung mit Hermes einwenden kann. Um sich aber zu verteidigen, fällt er auf die mehr philosophischen Gedanken zurück: *οὐδὲν γὰρ τῶν ἐν ἀνθρώποις καλῶν γεγένηται, μὴ τοῦ θείου λόγου ἐπιδημήσαντος ταῖς ψυχαῖς τῶν κἂν ὀλίγον καιρὸν δεδυνημένων δέξασθαι τὰς τοιάσδε τοῦ θείου λόγου ἐνεργείας* (vgl. auch ff.). Wir können also feststellen, wie man hier auf Gedanken zurückfällt, die wir schon oben erwähnt haben.

Durch jene Worte polemisiert Celsus ausdrücklich gegen die volkstümlichen Vorstellungen von auf Erden erschienenen Göttern, und mit der Verachtung des Gebildeten hält er diesen Menschen den Unsinn ihrer Ideen vor. Aber eben diese allgemeine Formulierung zeugt dafür,

daß wir es mit weitverbreiteten oder wenigstens nicht vereinzelten Gedanken zu tun haben. Und das kann auch dadurch gestützt werden, daß wir dieselbe Polemik in rein jüdischen, rabbinischen Kreisen antreffen. Jerusalem. Talmud Taanith 65b heißt es: „Wenn Jemand zu dir sagt „ich bin Gott" so lügt er — „ich bin Menschensohn", so wird er es schließlich bereuen, „ich fahre gen Himmel": der hat es gesagt, wird es aber nicht ausführen". Wir sehen die Stellung der Synagoge zu diesen vom Himmel gekommenen, zum Himmel zurückkehrenden „Göttern": sie sind nur Betrüger und Gaukler. Auch hier scheint es, als ob die Worte sich gegen Vorstellungen wenden, die nicht einmal sondern mehrmals aufgetreten sind. Sie sind also wahrscheinlich nicht nur gegen die Christen gerichtet.

Diese Annahme wird nun dadurch bestätigt, daß wir jene Gedanken nicht selten für antike Heilands-Gestalten belegen können. Die Schilderungen, die uns die mandäischen Schriften von den falschen Messiasen geben, sind oft charakteristisch, und zwar nicht am wenigsten, weil sie nicht selten den Heiland der Christen unter diese rechnen, so daß wir also sehen können, wie den Ungläubigen die Gestalt des Christus vorkommen mußte; so heißt es z. B. hier: „Und dann kommt Mšiḥâ der Verführer in einer andern Gestalt, und steht vor euch und spricht zu euch: „Über Wasser gehe ich; kommt zu mir: ihr werdet nicht versinken!" — Aber tut [es] nicht und glaubt ihm nicht!

Wenn er euch drängt und [etliche] von euch tötet, sei euch nicht angst! Wenn er tötet, [so ists] euer Leib, den er tötet, und eure Seele ist im Lande des Lichts. Erschreckt nicht, und ängstigt euch nicht und fürchtet euch nicht vor dem Messias, dem Römer, dem nichtigen, und vor dem, der die Reden verändert!

Sodann entwurzelt er Obstpflanzen, Sträucher und Bäume, von dieser Uferseite des Meers und wirft's auf jene Uferseite des Meers; und es schießt auf an der Stelle und trägt Frucht.

Ferner macht er eine Leiter und legt [sie] vom Erdboden bis zum Himmel, und steigt hinauf und herab und fliegt (schwebt) zwischen Himmel und Erde[1] und spricht zu euch: „Ihr seht, daß ich aus der Höhe komme: Ich bin euer Herr!" Aber glaubt ihm nicht! Denn die Leiter des Messias ist mit Betrug und Zauberkunst und Blendwerk gemacht.

---

1. Hier wird die Leiter polemisch verwendet; sie ist ein verbreitetes Symbol für das Aufsteigen zum Himmel, vgl. Wetter, Phos, S. 114, Anm. 2; auch Philo, de somn. I 133ff.

An dem Ort, da der Messias steht, hält er die Augen [gebannt] und verbirgt den Glanz der Sonne, und spricht zur Sonne: „Verbirg deinen Glanz!" Aber die Sonne verbirgt ihren Glanz nicht; und er macht [nur] durch Zauberkunst Dunkelheit an dem Ort, da er steht, und spricht zu euch: „Seht, ich habe zu der Sonne gesprochen und sie hat ihren Glanz verborgen: denn ich bin Gott (Allâhâ) der Erlöser!"

Ich sage euch Menschenkindern: Glaubt ihm nicht! .... In diesen Gestalten kommt er und macht Gefangene in der Welt und verführt [eine Anzahl] von den Menschenkindern, und belehrt sie mit seiner Weisheit. Und Verehrer (oder: [Gottes]fürchtige) und Gerechte nennen sie sich; und Kristianer nennt er sie ...." (M. S. S. 89ff.).

Die letzten Worte lassen uns ja ahnen, daß diese Tradition auch von christlichen Überlieferungen beeinflußt worden ist. Wollen wir aber diesen Einfluß näher belegen, ist es schwieriger, ihn in Einzelheiten aufzuzeigen. Vielleicht stammt von dorther das Wandeln auf dem Wasser, obgleich es auch in diesem Falle in einen der christlichen Tradition fremden Zusammenhang eingestellt worden ist[1]. So kann es auch mit dem Zug von der Sonnenfinsternis sein. Aber schon diese Unsicherheit ist typisch. Daß auch christliche Züge sich an diese Gestalt des Heilandes haben schließen können, ist ja nur zu erwarten und ist für das Wachsen volkstümlicher Tradition typisch; geschaffen ist doch nicht das Bild von dorther.

Auch rein mythologisch ist das Bild kaum verständlich, obgleich auch mythische Züge in ihm zu finden sind. Züge wie die von den Obstpflanzen und Bäumen erinnern gewissermaßen an die Gedanken, die in der berühmten 4. Ekloge des Vergil (28ff.), und zwar an den Weltheiland geknüpft, sich finden[2], obgleich sie hier, wahrscheinlich als Folge der polemischen Wendung, in veränderter Gestalt erscheinen.

Aber die Hauptzüge dieser Gestalt können nicht in dieser Weise ihre Erklärung finden. Schon das ist typisch, daß wir ja schon oben von mehreren falschen Propheten hörten, die ähnliche Charakteristica aufzuzeigen hatten. Ist aber einmal eine solche Figur da, dann ist es ja nur allzu erklärlich, daß Züge verschiedener Herkunft sich an sie angeschlossen haben.

---

1. Etwas ähnliches kommt auch in der Antike vor, vgl. z. B. Lucian, Philopseudes 13 (Julian Or. VII, ed. Mau p. 103). Auch in den Mönchsviten findet sich dieser Zug oft.

2. Für diesen Zug in muhammedanischer Überlieferung, vgl. Sprenger, a. a. O. II S. 425ff.

Stets finden wir nun dies betont, daß dieser Heiland vom Himmel gekommen ist, daß er ein Gottes-Gesandter ist. Hier wird dies so ausgeführt, daß der falsche Messias auf einer Leiter steht, aber behauptet, daß er fliege: „ihr seht, daß ich aus der Höhe komme“. Aber „die Leiter des Messias ist mit Betrug und Zauberkunst und Blendwerk gemacht“, so tröstet sich der Schreiber. Wir sehen also so zu sagen eine Vergröberung, eine volkstümliche durch die Polemik veranlaßte Konkretisierung des Gedankens, daß der Heiland vom Himmel gekommen, von dorther niedergestiegen sein muß. Und wie beliebt diese Vorstellung gewesen sein muß, sehen wir durch die große Verbreitung, die sie gehabt hat.

Ähnliche Züge begegnen uns z. B. in der Überlieferung über Simon den Magier. Wenn er sich als Sohn Gottes beweisen will, geschieht es dadurch, daß er auf einen hohen Turm steigt, von dem er zum Himmel fliegen, von seinen Engeln dorthin getragen werden will. So schwebt er zwischen Himmel und Erde[1], der größte Beweis seiner göttlichen Herkunft. Daß dann die christliche Tradition sich mit Vorliebe bei dem Mißlingen dieses Fliegens aufhält, kann selbstverständlich nicht die Beweiskraft aufheben, im Gegenteil zeigt es, wie eifrig man war, zu zeigen, daß er es nicht habe ausführen können (vgl. Arnobius, adv. nat. II, 12). So hören wir auch in der mandäischen Stelle, daß die Leiter des Messias nur „mit Betrug und Zauberkunst und Blendwerk gemacht ist“.

Auch von Mani werden ähnliche Züge berichtet. Al Bîrûnî erzählt von ihm: „Die andere Partei behauptet, Mani sei mit Zeichen und Wundern ausgestattet gewesen, und der König Sabûr habe angefangen, an ihn zu glauben, als Mani ihn mit sich in den Himmel erhoben hatte und sie beide zwischen Himmel und Erde in dem Luftraum standen“. Daß dieser Zug in der manichäischen Tradition von wirk-

1. Wir haben es also hier mit einem nicht unbedeutenden Material zu tun. Bousset vermutet (Antichrist S. 96), daß der Flug Simons mit dem alten Mythus vom Stürmen des Drachens vom Himmel zusammenhängt. Aber wie wir oben gesehen haben, haben wir nicht nur Beispiele, die mit einem Fall enden, sondern auch, wo der Gott wirklich „fliegt“. Sekundär könnte wohl unser Zug mit jenem Mythus in Zusammenhang stehen. Und ebenso verhält es sich mit der Vermutung A. Meyers (D.L.Z. XXIV, 1903, 2007), daß wir es mit der Sage vom Sonnenvogel zu tun haben. Für den antiken Menschen war es, wie wir unten näher sehen werden, selbstverständlich, daß der „Gott“ vom Himmel her kommen mußte. Das hängt vielleicht mit astrologischer Frömmigkeit zusammen.

licher Bedeutung war, das zeigen die neuentdeckten manichäischen Fragmente, wo er an einigen Stellen hervorzutreten scheint. M. 48 (S. 86) beginnt: „.... (worauf) der Engel (= Mani) den Ardâv in den Luftraum führte"; und hier unterrichtet er ihn; und als sie dies gehört hatten, „wurden sie froh, den Glauben nahmen sie an, und dem Engel und der Religion (Anhänger??) wurden sie". Auch Fragment 47 gehört wahrscheinlich hierher; wir hören, wie der König den „Engel" höhnend fragt, ob der Garten des Paradieses so schön sein könne wie seiner. „Darauf der Engel (Apostel) strafte dieses ungläubige Wort; alsbald durch seine Macht zeigte er ihm das Paradies des Lichtes .... obgleich er bewußtlos dalag für drei Stunden, dennoch was er sah, im Herzen Erinnerung behielt er. Darauf legte der Engel die Hand auf sein Haupt, zum Bewußtsein kam er". Und dann zweifelt er nicht mehr sondern glaubt (M. 47, S. 82ff.). Es sind dies wohl verschiedene Varianten desselben Themas; und obgleich in der letzten Erzählung der Leib auf Erden bleibt, so ist es wohl so gedacht, daß Mani die Seele des Königs zum Paradiese des Lichtes geführt hat (vgl. die sog. Mithras-Liturgie, ed. Dieterich, bes. S. 4, 9–6, 6).

Dieses Schweben in der Luft begegnet uns wahrscheinlich auch in einigen mandäischen Texten; es heißt z. B. (S. 86) von dem Lügner-Messias: „Jesus den Heiland nennt er sich. Auf Feuer ist sein Wohnsitz, und in einem Wagen von Feuer sitzt er und kommt und steht vor euch und nimmt euch und spricht zu euch: kommt, stellt euch zu mir ins Feuer: ihr bratet nicht – und glaubt an mich!"[1].

Ähnlich ist das Bild von Simon in den Clementinen. Hom. II, 32 heißt es hier: *ἀνδριάντας ποιεῖ περιπατεῖν καὶ ἐπὶ πῦρ κυλιόμενος οὐ καίεται, ἐνίοτε δὲ καὶ πέταται*; und noch deutlicher und charakteristischer wird dies Rec. III 47 ausgeführt: ego per aërem volavi, igni commixtus unum corpus effectus sum (vgl. Clem. rec. II, 9), statuas moveri feci, animavi examina, lapides panes feci, de monte in montem volavi, transmeavi, manibus angelorum sustentatus ad terras descendi. Haec non solum feci, sed et nunc facere possum, ut rebus ipsis probem omnibus, quia ego sum filius dei

1. Auch das Feuer scheint ein oft hervortretender Zug zu sein. Epiphanius (haer. 33) zitiert folgenden Passus aus Elchasai's Buch: „O Söhne geht nicht zur Gestalt des Feuers (= Christus, dem ersten Geschöpfe, das über alle Engel steht), denn ihr irrt und es selbst ist im Irrtum". Damit hängt wohl der Zug vom Gericht durch Feuer zusammen, vgl. unten S. 114 Anm. 2; vgl. auch 1. Thess. 4, 17 und Daniel 7, 9–11, wohl das nächste Vorbild des Apostels Paulus.

stans in aeternum et credentes mihi similiter stare in perpetuum faciam. Tua autem verba, so sagt er zu Petrus, vana sunt omnia, nec ullum potes opus ostendere veritatis, sicut et ille qui misit te magus, qui nec se ipsum potuit liberare de crucis poena[1].

Hier haben wir ein Wort, das in dem für diese Heilande gewöhnlichen Stil formuliert worden ist, und das auch für sie typische Ideen bringt, die wir fast alle oben wiedergefunden haben. Sehr stark wird der Zug vom Fliegen betont: per aërem volavi, de monte in montem volavi, manibus angelorum sustentatus ad terras descendi. Dies letzte: daß der Fliegende von Engeln getragen worden ist, wird uns auch unten für Simon wieder begegnen.

Wie verbreitet diese Überlieferung gewesen sein muß, dafür können wir noch einige Zeugnisse anführen. In der ältesten christlichen Tradition wurde die Versuchung Jesu so erzählt, daß der Versucher Jesus mit jenem alten Heilandsideal lockt: *εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ, βάλε σεαυτὸν κάτω* (von den Zinnen des Tempels)· *γέγραπται γὰρ ὅτι τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ ἐντελεῖται περὶ σοῦ καὶ ἐπὶ χειρῶν ἀροῦσίν σε* (Mt. 4, 6 u. Par.). Aber vielleicht kann fast Nichts uns so deutlich den Unterschied zwischen der urchristlichen Auffassung von Jesus und diesen anderen Heilands-Gestalten vor die Augen führen wie diese vollständige Verneinung dieses Ideals in den Synoptikern: „es ist geschrieben: Gott, deinen Herrn, sollst du nicht versuchen!"

So sehen wir, wie die Alten mit den rein äußerlichen Konsequenzen dieses Vom-Himmel-her-Gekommen-seins vollständigen Ernst gemacht haben. Wer Gott, Gottessohn ist, der ist, in ganz buchstäblicher Weise, vom Himmel gekommen, er ist ein Gott, auf die Erde niedergestiegen. So ist er ein rein göttliches Wesen, in die Welt übergesiedelt; dorthin ist er geflogen, oder von seinen Engeln getragen. Daher kann er auch in der Luft schweben, das sicherste Zeichen dafür, daß er „Sohn Gottes" ist. Wir sehen, wie ernst die volkstümliche Frömmigkeit das „*ἥκω δέ*" (Or. c. Cels. VII 9), das Celsus als für diese umherwandelnden Propheten charakteristisch betont, genommen hat.

---

1. Das Wechseln der Gestalt scheint typisch zu sein; aber oft kommt auch der Zug vor, daß der Betreffende sich von einem Ort zum andern plötzlich verfügen kann, vgl. z. B. Mk. 1, 12 (beachte die Par.); Act. 8, 39, ein Zug, der in den apokryphen Apostelakten gewöhnlich ist. Vgl. für die späteren Heiligen, die Erben dieser Vorstellungen, wie derartiges z. B. vom „Gottesmanne", von Alexis, erzählt wird (Amiaud, La légende syriaque de saint Alexis l'homme de dieu, Bibl. de l'école des hautes études 79), vgl. auch Reitzenstein, Historia monachorum etc. S. 27 ff.

Wie fremd uns auch ein solcher Zug anmuten dürfte, scheint er doch diesen Menschen wichtig und bedeutungsvoll zu sein; und wir werden auch bald sehen, daß er einer charakteristischen Seite dieser Frömmigkeit Ausdruck verlieh. Wir müssen stets in Erinnerung behalten, daß die meisten dieser Züge uns nur durch die polemischen Berichte erhalten sind, in denen man über den Glauben — oder Aberglauben — der Gegner zu spotten sucht.

Dieser Gedanke findet sich aber auch in Kreisen, wo man, wie wir eben gesehen haben, höhnend über diesen Aberglauben der Massen spottete, die da glauben, daß ein Gott zur Erde niedergestiegen sein kann. Hier hören wir statt dessen nur, daß der Philosoph, der „Weise" kein irdisches Wesen ist; daß er vom Himmel her bei den Menschen als Bote der Götter, als ihr Gesandter, gekommen ist. Der volkstümliche, konkret-realistische Ton ist verschwunden, aber in dieser mehr allgemeinen Formulierung begegnet uns der Gedanke häufig in der antiken Welt, und zwar in verschiedener Weise formuliert; Beispiele haben wir schon oben in Fülle gegeben.

Hier soll noch auf eine Form dieser Gedanken hingewiesen werden, weil sie in einer Art stilistisch-literarischen Typus ausgeprägt worden ist, die oft für diese Gestalten wiederkehrt. Wenn ein Mann durch seine großen Taten, seine Weisheit für „Gott" gehalten werden kann, wenn man seine Göttlichkeit ahnt, werfen die Menschen die Frage auf: „wo bist du her?", „wer sind deine Eltern?" u. ähnl. Denn der Gottmensch ist nicht durch irdische Menschen zur Erde gekommen sondern in übernatürlicher Weise; seine Eltern kennt kein Mensch. Er ist durch Gott geboren, er ist sein Sohn.

So verläuft z. B. der Bericht von Apollonius von Tyana IV, 44. Apollonius wird vor dem Gericht in Rom verklagt. Nachdem ein Wunder eingetreten ist, nimmt der Statthalter Tigellinus ihn abseits, weil er fürchtet, daß er es mit einem Dämonen zu tun hat. Und jetzt fragt er ihn, wer er sei. Apollonius nennt sogleich seinen Vater und seine Heimat[1]. Er verneint, daß er μάντις ist, daß er „etwas Großes" ist,

---

1. Es ist fast, als ob dies als Polemik gegen die volkstümliche Auffassung so stark betont wäre. — Wir haben eine Reihe Beispiele in den Mönchsviten dafür, daß das plötzliche Auftreten des Gottesmenschen, so daß die Menschen nicht wissen, woher er ist, als Zeichen für die Göttlichkeit dieser Gestalten angesehen worden ist. Und wie er plötzlich aufgetreten ist, ebenso unerwartet verschwindet er wieder; vgl. auch Eunapius, vita soph. ed. Boissonade[2] p. 466 ff., und Plutarch, de def. orac. 21. Damit hängt auch die Hochschätzung der

und doch, Gott ist mit ihm. Das Kapitel schließt wuchtig mit diesen Worten: *ἔδοξε τῷ Τιγελλίνῳ ταῦτα δαιμόνιά τ' εἶναι καὶ πρόσω ἀνθρώπου, καὶ ὥσπερ θεομαχεῖν φυλαττόμενος, „χώρει", ἔφη „οἷ βούλει· σὺ γὰρ κρείττων ἢ ὑπ' ἐμοῦ ἄρχεσθαι.*

Ähnlich wird die Szene I, 21 dargestellt: Auch hier fragt der Statthalter, wer er sei; er antwortet damit, daß er erklärt, daß ihm die ganze Welt gehöre. Dann wird jener böse und droht Apollonius, er aber antwortet ruhig. Jetzt erstaunt der Statthalter und fragt: „Bei den Göttern, wer bist du?" Und dann gibt Apollonius die Antwort. Und nun erinnert sich der Statthalter seiner, und daß er ein *θεῖος ἄνθρωπος* ist.

Wenn wir mit diesen Gerichtsszenen die des 4. Evangeliums vergleichen, kann eine gewisse stilistisch-literarische Ähnlichkeit kaum geleugnet werden. Hier sagen die Juden zu Pilatus, daß Jesus von sich behauptet, daß er Sohn Gottes sei. Als Pilatus dies gehört hat, erschrickt er, geht abseits zu Jesus und fragt ihn: wer bist du? Jesus aber antwortet ihm nicht. Dann droht jener ihm (vgl. vita Ap. I, 21). Aber Jesus fürchtet sich nicht: „du hättest keine Macht über mich, wäre sie dir nicht von oben gegeben". In derselben Weise fürchtet Apollonius den Statthalter oder Nero nicht (IV, 44). So ist es aus Furcht vor seiner Göttlichkeit, nicht aus irgend einem Mitleid, daß Pilatus ihn so gern losgeben will (19, 12).

Es ist nicht meine Absicht, durch diese Bemerkungen irgend eine literarische Abhängigkeit zu behaupten. Aber es scheint, als ob diese Erzählungen dafür zeugen, daß gewisse Züge gern von diesen Göttergestalten erzählt wurden und dann auch stereotyp geformt worden sind: so hier die Frage: wer bist du? um die göttliche Herkunft anzudeuten; die Furchtlosigkeit des Angeklagten, weil er weiß, daß die Macht dieser Männer ihm nicht schaden könne (und zwar weil Gott ihnen ihre Macht gegeben habe I, 21). Wir können ja beobachten, wie im Johannes-Evangelium die Gerichtsszene doppelt dargestellt worden ist: einmal Jesus als der politische Königsprätendent der Juden, das andere Mal Jesus als der Sohn Gottes. Es scheint, als ob diese Details ein beliebter Gegenstand volkstümlicher Erzählungskunst gewesen seien.

Von hier aus haben wir wohl auch die so oft vorkommende Vorstellung, daß der Gott, Gottessohn, wirklich leiblicher Sohn eines Gottes

---

ξενιτεία in der Mönchsliteratur z. T. zusammen. Diese Beobachtungen verdanke ich Herrn Prof. Bousset.

ist, zu verstehen; vielleicht hat auch der Ausdruck „Gottessohn", der für griechische Ohren eigentlich diese Bedeutung haben mußte, dazu beigetragen. So erinnern uns einige Worte Lucians über Alexander von Abonoteichos lebhaft an einen Disput der Juden im Johannes-Evangelium: er erzählt, wie dieser als Abkömmling von Perseus gelten wollte, *καὶ οἱ ὀλέθριοι ἐκεῖνοι Παφλαγόνες εἰδότες αὐτοῦ ἀμφοτέρους τοὺς γονέας ἀφανεῖς καὶ ταπεινοὺς ἐπίστευον τῷ χρησμῷ λέγοντι*

Περσείδης γενεὴν Φοίβῳ φίλος οὗτος ὁρᾶται,
δῖος Ἀλέξανδρος, Ποδαλειρίου αἷμα λελογχώς (c. 11).

Denselben Gedanken finden wir bei Tertullian in seiner Apologie 10 ausgeführt, und Arnobius redet adv. nat. II 62 von diesen Gestalten: deo esse se gnatos nec fati obnoxios legibus.

Der griechische Ausdruck *υἱὸς τοῦ θεοῦ* muß auf klassischem Boden sich auf ein Sohnesverhältnis zu einem Gotte beziehen. So deutet auch augenscheinlich Celsus den Titel (I 67), wenn er davon redet, daß die alten Mythen dem Perseus und Amphion und Aiax und Minos *θείαν σπορὰν νείμαντες*, und davon, daß ihre großen Taten wenigstens dafür sprechen konnten, daß sie *παῖς θεοῦ* waren. So redet Justin Apol. I 22, 3 und 53, 1 von Söhnen des Zeus; er erzählt I 54, 2, wie die Dämonen im Voraus die Ankunft Christi wissend, um die Gläubigen zu verwirren, eine Menge von Söhnen des Zeus haben fabrizieren lassen: er nennt Dionysos als Sohn des Zeus, Bellerophontes als *υἱὸς θεοῦ*, Perseus, Herkules und Asklepius, die alle, nach Justin, eine gewisse hervorragende Ähnlichkeit mit dem wahren Gottessohn aufweisen können (in zweiter Linie nennt er jetzt Simon und Menander, I, 56). Alle diese sind also die mythischen Gestalten der griechischen Sage, wo die Götter als Väter dieser Heroen gedacht werden, die aber in der Kaiserzeit ihre wirkliche Bedeutung wie ihre Glaubwürdigkeit schon verloren hatten, wie u. a. sowohl Celsus als Justin bezeugen. Es zeugt doch die Hindeutung dieser Männer auf jene Mythen dafür, daß rein griechisch der Ausdruck Sohn eines Gottes bedeuten müsse.

So schafft sich nicht selten dieser griechische Gedanke auch in der ursprünglich wohl nicht-griechischen Formel *υἱὸς θεοῦ* seinen Ausdruck: wir hören davon, daß der „Gott" nicht in gewöhnlicher Weise geboren werden kann, sondern durch Dazwischenkommen eines Gottes[1], wie es z. B. schon früh von Plato erzählt wurde. Simon der Magier leugnet, ein Mensch wie andere und Sohn seines irdischen Vaters Antonius zu sein

1. Vgl. Usener, Weihnachtsfest, S. 72.

(Clem. rec. II, 14). Ähnliches wird von Apollonius von Tyana wie von Pythagoras berichtet. — Von den mandäischen „Lügen-Propheten" heißt es (M. S. S. 40, vgl. 79): „Es sind Lügen-Propheten, die mit Lüge und Falschheit (einher)gehen, welche von den Engeln der Mangelhaftigkeit in die Gebärmutter von Weibern eintreten, und die Weiber sind mit ihnen schwanger, und gebären sie mit Blut und liquor menstrualis". Origenes nennt alle diese Überlieferungen von Geburt aus einem Gott für Mythen: *ἀλλὰ ταῦτα μὲν ἀληθῶς μῦθοι κινήσαντες εἰς τὸ ἀναπλάσαι τοιοῦτό τι περὶ ἀνδρός, ὃν ἐνόμιζον μείζονα τῶν πολλῶν ἔχοντα σοφίαν καὶ δύναμιν καὶ ἀπὸ κρειττόνων καὶ θειοτέρων σπερμάτων τὴν ἀρχὴν τῆς συστάσεως τοῦ σώματος εἰληφέναι* (Or. c. Cels. I, 37), wobei die letzten Worte uns vielleicht ein wenig über das Motiv, das zu diesen Gedanken geführt hat, Auskunft geben. Und Terebinthos, ein Vorgänger Manis, sagt von sich *υἱὸν τοῦ θεοῦ ἐκ παρθένου τε γεννηθῆναι,* wo diese Vorstellungen deutlich nahe an einander gerückt werden. So scheint es allgemeine Meinung zu sein, daß der Gottessohn nicht in natürlicher Weise zur Erde gekommen sein kann, sondern daß er wunderbar geboren, durch einen Gott zum Leben geweckt worden ist[1].

So hören wir auch vom Weltheiland in Vergil's 4. Ekloge (7):

Jetzt steigt nieder ein neues Geschlecht aus himmlischen Höhen. . .
(15) Er wird leben als Gott, und die Helden der Vorzeit erblicken
Wandelnd unter den Göttern; ihn werden sie staunend betrachten.
Frieden bringt er der Welt, mit des Vaters[2] Kraft sie regierend.

Und was hier vom erwarteten Weltheiland gesagt wird, das begegnet uns oft in den Dokumenten, die für den Kaiserkultus zeugen. So ist Augustus für den Sohn des Apollo gehalten worden (Sueton Aug. 94, Dio Cassius XLV 1, 2), aber auch[3] Pompejus wird divinum hominem genannt, wir hören von ihm, daß er de caelo gekommen ist (Cicero, de imp. Cn. Pomp. 14, 41, ad Quint. fr. I 1, 2, 7, vgl. auch Min. Felix, Oct. XXI, 7 und Lactanz, div. inst. I 11, 55).

Aber wir brauchen uns nicht mehr bei diesen Zügen aufzuhalten.

---

1. Das ist ein in primitiver, bes. semitischer Frömmigkeit häufiger Gedanke, wie man noch heute an den weli sehen kann, vgl. Curtiß, Ursemitische Religion, Leipzig 1903, S. 121ff.; Frazer, Adonis, Attis, Osiris, London 1907, S. 70ff.

2. Damit ist wahrscheinlich Jupiter gemeint, vgl. 48: Jupiters Sproß, und 62ff.

3. Vgl. Lietzmann, Der Weltheiland, Bonn 1909, S. 44.

Dies „de caelo" ist wohl nicht selten eigentlich als eine Formel dafür anzusehen, daß der Herrscher für Gott, für göttlich gehalten worden ist. Es liegt kaum immer konkretes, real empfundenes Leben darin. Und doch zeugt der Ausdruck dafür, wie eng diese Vorstellungen zusammengehört haben, ja vielleicht noch für die volkstümlichen Schichten zusammengehören.

Dasselbe ist auch mehrmals in anderen Texten der Fall. So z. B. wenn wir oben so oft hörten, daß die Kyniker sich *ἄγγελος τοῦ θεοῦ* nennen, daß sie von ihm gesandt sind, daß sie Gottes *κατάσκοποι* sind, welche die Fehler der Menschen auskundschaften sollen. Ähnliches hören wir von Apollonius, er ist *ὡς ἐκ Διὸς ἥκοντα*[1]. So kann Philo Gen. 23, 6 so auslegen: *βασιλεὺς παρὰ θεοῦ σὺ εἶ ἐν ἡμῖν* (Quaest. in Gen. IV, 76). So wird Diogenes *οὐράνιος κύων* genannt, Homer und Herakles Wolkenwesen von Gott ausgesandt[2], usw.

Ähnliches findet sich nun auch im 4. Evangelium. Die mehr allgemeinen, daher auch mehr rein religiös verwendbaren Gedanken finden sich überall. In den Worten Johannes des Täufers werden sie z. B. so ausgedrückt (3, 31 ff.): „Der von oben kommt, ist über allen; der von der Erde ist, ist von der Erde und redet von der Erde aus. Der aus dem Himmel kommt, ist über allen. Was er gesehen und gehört hat, davon legt er Zeugnis ab. .... Der, den Gott gesandt hat, redet die Worte Gottes. Denn ohne Maß schenkt der Geist"; die Schlußworte zeigen uns, daß es ohne Zweifel von dem „Propheten" die Rede ist. Es ist charakteristisch, daß Celsus die Christen deshalb verklagt, weil sie fälschlich den Schriften des alten Testaments zuschreiben, daß sie diese Anschauung haben: *οἱ μὲν ἐνθουσιῶντες οἱ δὲ ἀγείροντές φασιν ἥκειν ἄνωθεν υἱὸν θεοῦ* (Or. c. Cels. I, 50).

Aber noch öfter wird dies so formuliert, daß Jesus vom Himmel niedergestiegen ist. „Ich bin vom Himmel herabgestiegen, nicht

1. Vgl. auch die Beschreibung des Cornutus in seiner Hellenischen Theologie vom Hermes-Logos (c. 16): *ὃν ἀπέστειλον πρὸς ἡμᾶς ἐξ οὐρανοῦ οἱ θεοί*; vgl. für Mani M. 566 u. a.

2. So Epiktet Diss. III, 24, 12; dies wird damit motiviert, daß sie die geheimen Gedanken der Menschen kennen. — Dies ist besonders bei den Neuplatonikern häufig, vgl. P. Wendland, Die hellenistisch-römische Kultur, S. 48, und Norden, in Jahrb. f. kl. Phil. Supplementb. XIX S. 378 ff. — Für *βασιλεύς* vgl. Ep. Diss. III, 22 oft, Norden S. 375; vgl. auch Fr. Cumont, Religion and Astrology among the greeks and Romans, New-York and London 1912, S. 152. Hat das *βασιλεύς* Jh. 18, 33 etwas damit zu tun?

um meinen Willen zu tun, sondern den Willen dessen, der mich gesandt hat" (6, 38). Monoton wiederholen die Worte Jesu 6, 46ff. diesen Gedanken: „Nicht daß den Vater einer gesehen hätte — nur der, der von Gott her ist, hat den Vater gesehen" (vgl. 1, 18) .... „Ich bin das lebendige Brot, das vom Himmel her herabgekommen ist" (vgl. 6, 41f. 33. 58). Das Große bei den Christen ist es, daß sie glauben, daß Jesus von Gott her gekommen ist, die Juden aber, die Ungläubigen, verneinen es. Dies Thema kehrt oft wieder, ja es scheint nicht selten, als ob es diese dogmatischen Gedanken wären, um die sich der Kampf dreht: „Er der Vater liebt euch, weil ihr Liebe zu mir gewonnen habt und zum Glauben daran gekommen seid, daß ich vom Vater ausgegangen bin. Ich bin vom Vater ausgegangen und in die Welt gekommen" (16, 27ff.). In den Abschiedsreden werden diese Gedanken bisweilen wenn möglich noch mehr betont. Wir hören von den großen Unterschieden zwischen den Christen und der Welt, die für jene nur Haß und Verfolgung hat. Und dann folgen die Gerichtsworte: „Wenn ich nicht zu ihnen gekommen wäre und zu ihnen geredet hätte, hätten sie keine Sünde. Nun aber haben sie keinen Vorwand für ihre Sünde. Wer mich haßt, haßt auch meinen Vater. Wenn ich nicht die Werke unter ihnen getan hätte, die kein anderer getan hat, hätten sie keine Sünde. Nun aber haben sie gesehen und doch gehaßt mich und meinen Vater" (vgl. 6, 36ff.; 7, 26ff.).

In Aussprüchen wie diesen scheint es unzweifelhaft, daß Jesus wirklich als der auf Erden erschienene Gottessohn gedacht wird, der vom Himmel niedergestiegen ist, Gedanken die auch im Prologe kräftig unterstrichen werden. Es tritt nicht selten eben dieser dogmatische, volkstümlich-konkrete Ton hervor, der weit mehr an die realistische Vorstellungsweise der breiteren Massen als an die spiritualisierten Formeln der Gebildeten erinnert. Auch wir dürfen daher nicht etwa die Worte des Evangeliums nur für Formeln halten, sie sind etwas mehr.

Zwar ist es wahr, daß an anderen Stellen dieselben Formeln mehr allgemein verwendet werden. 16, 30f. wird an oben behandelte Gedankengänge angeknüpft: die Jünger bekennen, nachdem Jesus ihnen offen gesagt hat, daß er vom Vater ausgegangen sei, wie auch daß er zu ihm zurückkehren werde: „Jetzt wissen wir, daß du alles weißt und nicht nötig hast, daß einer dich fragt. Daher glauben wir, daß du von Gott ausgegangen bist". Und jetzt, nachdem so die Jünger aus seinen Worten den richtigen Schluß gezogen haben,

kann Jesus ihnen zurufen: jetzt glaubt ihr! So auch 17, 8: „Die Worte, die du mir gegeben hast, habe ich ihnen gegeben, und sie haben sie angenommen und in Wahrheit erkannt, daß ich von dir ausgegangen bin und sind zum Glauben gekommen, daß du mich gesandt hast". Die Forderung wird an die Menschen gestellt, daß sie „glauben", „erkennen" sollen, daß Jesus von Gott ausgegangen ist (vgl. 17, 21. 23. 25); wir haben es also hier mit johanneischen „Dogmen" zu tun.

Das Von-Gott-Gekommensein ist die notwendige Voraussetzung dafür, daß Jesus „die Worte Gottes" reden kann (3, 32), Gnade und Wahrheit bringen kann (1, 17), ja daß er Gott kennt und ihn also offenbaren kann.

Wie volkstümlich-konkret die Leser des Evangeliums und ihre Gegner die Gottessohnschaft betrachtet haben, zeigen einige Perikopen, in denen diese Frage zur Debatte zu stehen scheint. In der Erzählung von der Heilung des Blindgeborenen (Jh. 9), in der Jesus ja mit den Zügen dieser „Propheten" geschildert wird, wird eine Polemik der Pharisäer gegen Jesus als den Propheten eingeführt, mit einem so lebhaften, konkreten Gepräge, daß sich darin ein Stück des Lebens der Umgebung des Verfassers wiederzuspiegeln scheint. Die Pharisäer, die nicht daran glauben wollen, daß es sich um ein Wunder handelt, fragt der aufgeregte Geheilte: „Wollt ihr etwa seine Jünger werden? Sie aber schmähten ihn und sagten zu ihm: Du bist sein Jünger, wir aber sind des Moses Jünger. Wir wissen, daß zu Moses Gott geredet hat; von diesem jedoch wissen wir nicht, woher er ist. Der Mann antwortete und sagte zu ihnen: Darin liegt eben das Wunderbare, daß ihr nicht wißt, woher er ist; und er hat mir die Augen geöffnet. Wir wissen, daß Gott Sünder (vgl. 9, 24. 25) nicht erhört, sondern den erhört er, der gottesfürchtig ist und seinen Willen tut. Von Urzeit ist nicht vernommen worden, daß jemand einem Blindgeborenen die Augen geöffnet hat. Wenn dieser nicht von Gott wäre (vgl. 9, 16), könnte er nichts tun".

So schließt das Evangelium getrost aus den Taten Jesu, daß er von Gott her ist. Die Gegner wissen nicht, woher er ist: nun die Taten zeugen dafür. So wird die Unwissenheit der Pharisäer als ein Beweis für Jesu göttliche Herkunft genommen[1].

Derselbe Gedankengang liegt hinter den Worten der Gegner Jh. 7, 26, wo sie daraus, daß sie Jesu Herkunft kennen, den Schluß ziehen,

---

1. Doch wäre das Wort auch ohne diesen konkreten Sinn verständlich.

daß er nicht von Gott her sein kann: „Indessen von ihm wissen wir, woher er ist. Wenn aber der Christus kommt, weiß niemand, woher er ist“[1]. Jesus fragt die Juden fast erstaunt: „Kennt ihr mich und wißt, woher ich bin?[2] Und nicht von mir aus bin ich gekommen, sondern wahr ist der, der mich gesandt hat, den ihr nicht kennt. Ich kenne ihn; denn ich bin von ihm her und er hat mich gesandt.“ Der Evangelist biegt die Worte der Gegner um: sie meinen Jesu irdische Herkunft; er sagt, daß sie seine Göttlichkeit aus seinen Taten sehen, sehen, daß er nicht von sich aus gekommen ist, sondern von Gott, der nicht lügt. Aber die Gegner kennen Gott nicht, so können sie auch nicht, obgleich sie die Taten Jesu sehen, Gott darin erkennen, verstehen, daß er es ist, der Jesus gesandt hat, daß Jesus also ihn kennt und offenbart.

So sehen wir, wie die Gegner des Evangeliums mit der populären Auffassung des von Gott-Gekommenseins operieren: wenn man die irdischen Eltern kennt, kann einer nicht Gottes Sohn, von ihm gekommen sein.

Eine derartige Einwendung bereitet offenbar dem Evangelisten Schwierigkeiten, er weiß kaum etwas zu antworten. Er rekurriert nur auf die Taten Jesu, was also noch einmal ihre Bedeutung für das Evangelium bestätigt. Diese Situation tritt noch klarer 6, 42 ff. hervor. Die Juden sind darüber im Zorn, weil Jesus sich das Brot genannt hat, das vom Himmel niedersteigt; sie wenden dagegen ein: „Ist nicht dieser Jesus, der Sohn Joseph's, dessen Vater und Mutter wir kennen? Wie kann er denn sagen: ich bin vom Himmel her niedergestiegen“, daß er Gottes Sohn ist. Hier haben wir die echt antike Einwendung, die auch Lucian gegen Alexander von Abonoteichos anführte[3]. Und das Evangelium kann darauf nur antworten: „Niemand kann zu mir kommen,

---

1. Man hat dieses Wort oft so verstanden, als ob es einen jüdischen Messias-Zug wiedergibt: der Messias wird plötzlich und unbekannt auf Erden erscheinen. Doch sahen wir oben, daß er allgemein für Auftreten göttlicher Wesen auf Erden gilt, vgl. z. B. Seneca Suasor 4 (ed. H. J. Müller, 1887, S. 551).

2. Als die Juden sagen, daß sie wissen, woher Jesus sei, meinen sie seine irdische Geburt. Hier wie so oft im Evangelium wird ein tieferer Sinn eingelegt, und daher fragt Jesus: „wißt ihr wirklich ....“ Weil die Juden Gott nicht kennen, können sie auch nicht Jesu göttliche Herkunft kennen (vgl. Jh. 5, 32 und dazu oben S. 67, Anm. 2). — So gleitet oft der Gedanke von Jesus auf Gott über; das zeigt, wie nahe diese beiden im Glauben der johanneischen Christen stehen (8, 16 ff.; 8, 55; 10, 15; 12, 44; 13, 20; 14, 7 ff.; 15, 23 ff.).

3. Vgl. auch Mt. 13, 54—56 und den Kommentar des Petrus-Evangeliums dazu (Preuschen, Antilegomena, S. 15, 19 ff.) und die vielen Spekulationen im ältesten Christentum, die sich mit diesem Thema beschäftigen.

wenn nicht der Vater ihn zieht". Nur wer von ihm gelehrt wird, wird „erkennen", wird von Jesus, vom Vater unterrichtet.

So können wir hier sehen, wie die diesen Christen durch die Überlieferung gebrachte geschichtliche Wirklichkeit ihnen auch Schwierigkeiten bereitet hat. Hätten sie etwas von einer jungfräulichen Geburt Jesu gewußt, hätten sie stolz auf sie gewiesen. Aber allem Anschein nach kennen sie diese nicht. Sie verweisen daher wegen dieses ihnen vielleicht schwer verständlichen Zuges auf die Taten Jesu, sie zwingen sich, von dieser äußerlichen Wirklichkeit wegzusehen, sie als gleichgültig zu betrachten. Sie fälschen aber die Tradition nicht, sie beugen sich statt dessen unter sie. So nehmen sie gar nicht alle Züge der hellenistischen Heilands-Gestalten ohne Weiteres auf. Wer die Bewegung, die sich mit dem johanneischen Christus vollzogen hat, so äußerlich vorstellt, hat sich dem Verständnis der Wandlungen und Wanderungen religiöser Gedanken überhaupt verschlossen. Sie werden nicht in dieser äußerlichen Weise „übernommen". Derartiges vollzieht sich viel mehr unbewußt, in der unkontrollierbaren Tiefe der Massen. Eine lebendige Religion nimmt nichts auf, was nicht das lebendige Eigentum ihrer Frommen geworden ist. Sie kann aber auch nie die Wirklichkeit nach diesen ihren Ideen fälschen, dann trotzt sie ihr lieber.

Dieselbe Beobachtung können wir auch 7, 41 ff. machen, wo von der Herkunft Jesu aus Galiläa die Rede ist: der Messias soll wohl aus Judäa kommen? Auch hier sucht das Evangelium so schnell wie möglich von diesen Tatsachen wegzukommen, um auf andere deutliche Zeichen für Jesu Gottessohnschaft hinzuweisen: seine geisterfüllten Worte usw.; nie aber wird die Wirklichkeit umgebogen. So rekurriert das Evangelium von jenen äußeren Beweisen der jüdischen Messias-Tradition auf die des Geistes und der Kraft, die für den hellenistischen Gottessohn charakteristisch sind.

Für die Christen des Evangeliums ist es nun auch charakteristisch, daß wir nichts davon hören, daß es bewußt die äußerlichen Züge dieses Von-Gott-Gekommenseins spiritualisiert, umdeutet, gegen sie polemisiert. Derartiges haben wir doch schon oben mehrmals im Hellenismus gefunden. Wäre so etwas vom Evangelisten beabsichtigt, dann müßte es deutlicher ausgesprochen worden sein.

Ganz anders hat sich der gebildete Hellenist mit diesen Sachen abgefunden. Wir haben oben gehört, wie er darüber spottet, daß die Massen glauben können, daß ein Gott auf die Erde niedersteigen könne.

Alles wird für ihn spiritualisiert, psychologisiert. Typisch sind in dieser Hinsicht einige Worte des 10. Traktates der hermetischen Schriften (10,25): *οὐδεὶς μὲν γὰρ τῶν οὐρανίων θεῶν ἐπὶ γῆς κατελεύσεται, οὐρανοῦ τὸν ὅρον καταλιπών*[1], *ὁ δὲ ἄνθρωπος εἰς τὸν οὐρανὸν ἀναβαίνει καὶ μετρεῖ αὐτόν, καὶ οἶδε ποῖα μέν ἐστιν αὐτοῦ ὑψελὰ ποῖα δὲ ταπεινά, καὶ τὰ ἄλλα πάντα ἀκριβῶς μανθάνει· καὶ τὸ πάντων μεῖζον, οὐδὲ τὴν γῆν καταλιπὼν ἄνω γίνεται. τοσοῦτον μέγεθός ἐστιν αὐτῷ τῆς ἐκστάσεως. διὸ τολμητέον ἐστὶν εἰπεῖν, τὸν μὲν ἄνθρωπον ἐπίγειον εἶναι θεὸν θνητόν, τὸν δὲ οὐράνιον θεὸν ἀθάνατον ἄνθρωπον.* Das ist die Polemik des Gebildeten und philosophisch Erzogenen gegen die mehr mythischen Gedanken der volkstümlichen Frömmigkeit, wie sie uns auch eine allmähliche Verschiebung zeigt: der Gottmensch, der den anderen das Göttliche vermittelt, wird verdrängt, und jeder Mensch selbst ist Gott, ist vom Göttlichen erfüllt und steht mit ihm in Verbindung. Es ist dies nur die letzte Konsequenz der hellenistischen Frömmigkeit, die doch gar nicht immer gezogen wird; wo sie aber gezogen wird, da muß allmählich die Rolle des Vermittlers verschwinden: der Mensch selber steigt zum Himmel empor, und zwar in der Ekstase, um sich göttliche Weisheit zu holen: der Mensch ist ein irdischer, sterblicher Gott, der himmlische Gott ein unsterblicher Mensch. Jetzt gibt es nicht mehr Raum für den vom Himmel zur Erde niedergestiegenen Gott, das sind Vorstellungen, die nur der großen Menge ziemen.

Aber, wenn auch diese stolzen Gedanken vom Gottsein des Menschen das Eigentum der Pneumatiker, der Teleioi, einiger erwählter hoher Seelen — der religiösen Übermenschen oder der mythisch-philosophischen Gebildeten — werden konnten, wir können kaum glauben, daß die Menge so weit gekommen ist. Für die gemeinen Gläubigen mußte es einen Vermittler der göttlichen Gaben, der göltlichen Kraft und Offenbarung an die Menschen geben, und dies war eben der Prophet, der Gottessohn oder *θεῖος ἄνθρωπος*.

Und zwar ist gewissermaßen auch diese Position eigentlich nur die konsequente Folge der Grundgedanken hellenistischer Frömmigkeit, oder

1. Justin Dial. 127, 2 benutzt dieselbe Voraussetzung, um die Worte in Gen. u. a., die davon handeln, daß Gott auf Erden erschienen ist, auf den „Gott und Sohn und Engel", also auf Jesus zu beziehen; der Unterschied der Beweisführung ist typisch.

Vgl. auch 4. Esra (4, 5—11), wo aber diese Gedanken in ganz anderer Weise verwendet werden, um den Unterschied zwischen Gott und Menschen deutlich darzulegen, sie klingen also fast als Polemik zu den hermetischen Worten.

wenigstens des Bodens, auf dem das 4. Evangelium zu Hause zu sein scheint. Denn für sie war alles, was zur Erde gehört, schlecht, den Banden der Heimarmene unterworfen; *οὐδὲν ἐν σώματι ἀληθές, ἐν ἀσωμάτῳ τὸ πᾶν ἀψευδές, οὐδὲν ἐν οὐρανῷ δοῦλον, οὐδὲν ἐπὶ γῆς ἐλεύθερον*[1], das sind typische Ausdrücke für die Stimmung dieser Frömmigkeit. Der Mensch ist und muß verloren sein. Selber kann er nichts für seine Erlösung tun; ist er doch ein irdisches Wesen, als solches den Gesetzen des Schicksals unterworfen.

Frei kann er nur werden, wenn Gott sich seiner erbarmt, wenn dieser etwas von sich her auf die Erde sendet, das den Menschen umwandeln, zu einem neuen Wesen machen könnte. Gott aber kann nicht selbst mit der Welt verkehren, kann nichts mit ihr zu tun haben. So scheint eigentlich diese Frömmigkeit in einen unlösbaren Widerspruch auszumünden: der Mensch muß von Gott selbst umgewandelt werden; Gott kann aber nicht mit den Menschen verkehren, das Göttliche nichts mit dem Irdischen, Leiblichen zu tun haben (vgl. z. B. *κόρη κόσμου*, Stobios Ekl. S. 394, 25 – 396).

Diese wie es scheint unüberbrückbare Kluft wird aber jetzt vom Glauben überbrückt und zwar in der Gestalt des Gottessohnes, des Propheten oder *θεῖος ἄνθρωπος*. Denn er ist die Gottheit, auf Erden erschienen, er ist das notwendige, vermittelnde Glied, er ist der Gottmensch, der das Göttliche auf die Erde gebracht hat. Und hier haben wir, das ist das Charakteristische, wenigstens ist es so im Allgemeinen der Fall, mit Menschen zu tun, mit geschichtlichen Persönlichkeiten, die den Gläubigen greifbar nahe waren, mit denen sie auf den Straßen, in den Tempeln oder in den geheimen Versammlungen der Mysteriengemeinden verkehrten, von denen sie in den heiligen Weihen und Sakramenten mit göttlichen Gaben ausgerüstet wurden.

Aber wenn sie diese für den Glauben dieser Zeit ganz dominierende, zentralste Aufgabe erfüllen sollten, dann war es ja eine unerläßliche Bedingung, daß sie wirklich „Götter" waren, daß sie vom Himmel her kamen, die göttliche Kraft inne hatten. Daher mußte gerade dieser Gedanke stets so stark hervorgehoben werden, darauf so großes Gewicht gelegt werden. Es ist dies nur die notwendige Folge der supranaturalen Eigenart dieser ganzen Frömmigkeit. Wer nicht von Gott her, „Gott" war, der konnte hier nicht helfen.

Und in den verschiedensten Formen finden wir den Ausdruck jener

1. Stobaios Ekl. I p. 275, 18; 276, 5 (ed. Wachsmuth).

Gedanken. Die Philosophie, die stark religiösen Gepräges war, redete davon, daß der Weise Gottes Gesandter, sein Engel, Herold auf Erden war, er lehrt und predigt nur was Gott ihm verkündet habe. Und in noch philosophischerer Gestalt bringt die Logoslehre diese Gedanken zum Ausdruck. Göttlich, θεῖοι sind auch die Mysterienväter, die die „Gnade", die sie besitzen, durch die heiligen Weihen mitteilen. „Götter" waren alle jene „Söhne Gottes", von denen wir oben hörten, vom Himmel sind sie niedergestiegen, um die Menschen, die an sie glauben, zu retten, die anderen zu verurteilen. Das für sie alle Gemeinsame, das Wichtige ist, daß sie vom Himmel, von der göttlichen Welt stammen. Ohne sie wäre keine Errettung, Erlösung möglich. Und so können wir eine ganze Skala solcher Gestalten beobachten, bei der jene volkstümlichen, auf Erden niedergestiegenen Götter, mit denen wir uns anfangs beschäftigten, den einen der beiden Pole bilden. So ist das 4. Evangelium mit seiner Betonung dessen, daß Jesus von Gott her gekommen, daß er vom Himmel zur Erde niedergestiegen sei, nur ein wahrer Ausdruck allgemein hellenistischer Frömmigkeit.

Kapitel 6.
Der Gottessohn wird zum Himmel auffahren.

Wer mehrere der eben zitierten Abschnitte aus dem Johannes-Evangelium in ihrem Zusammenhang liest, kann nicht umhin, damit oft einen anderen Gedanken nahe verknüpft zu finden, der vielleicht für das Bild des „Propheten" ebenso charakteristisch ist wie der, den wir eben verlassen haben. Der „Sohn Gottes" ist nicht nur vom Himmel her in die Welt herniedergekommen, er wird auch *die Welt wieder verlassen, zum Himmel zurückkehren.*

„Ich bin vom Vater ausgegangen und in die Welt gekommen; hinwiederum verlasse ich die Welt und gehe zum Vater" (Jh. 16, 28), mit diesen Worten faßt das Johannes-Evangelium, von einem Gesichtspunkt her, eigentlich seine Gedanken über Jesus zusammen; es ist charakteristisch, wie sogleich nach diesen Worten Jesu seine Jünger bekennen: „Jetzt sprichst du offenbar und redest nicht in Allegorien. Jetzt wissen wir, daß du *alles weißt* und nicht nötig hast, daß man dich fragt, usw. Daher glauben wir, daß *du von Gott ausgegangen bist*". Daß Jesus in den Himmel aufsteigen, daß er zum Vater zurückkehren werde, diese Gedanken wiederholen sich sehr oft im Evangelium.

Sie hängen aber mit den eben behandelten: daß Jesus vom Himmel her gekommen ist, allem Anschein nach eng zusammen; im Nikodemus-Gespräch belehrt uns Jesus: „Niemand ist in den Himmel hinaufgestiegen außer dem, der vom Himmel herabgekommen ist, der Sohn des Menschen, der ist im Himmel. Und wie Moses die Schlange in der Wüste erhöhte, so muß auch der Sohn des Menschen erhöht werden, damit wer glaubt in ihm ewiges Leben habe" (3, 13ff.).

Da die Menge fragt, ob er der Christus sei, der so viele Zeichen getan habe, und die Pharisäer ihn deshalb gefangen nehmen wollen, antwortet Jesus ihnen (7, 33): „Noch eine kleine Weile bin ich bei euch, dann gehe ich zu dem, der mich gesandt hat; ihr werdet mich suchen, und wo ich bin, könnt ihr nicht hinkommen" (vgl. 8, 21 und 13, 33), vgl. auch 16, 5ff. und die Worte Jesu am Auferstehungsmorgen: „ich steige auf zu meinem Vater und zu eurem Vater und meinem Gott und eurem Gott" (20, 17). Auch ein anderer Terminus, dessen mysteriöser und zweideutiger Klang überall durchschimmert, wird für diesen Gedanken benutzt, *ὑψοῦν*; Jesus wird (von den Juden!) zum Himmel „erhöht" (3, 14; 8, 28; 12, 32. 34) werden.

Und diese Erhöhung Jesu ist das Zeichen, das doch allen unwiderleglich darlegen sollte, daß Jesus wirklich der Sohn Gottes ist: dann werden zumal die ungläubigen Juden diese Würde Jesu erkennen müssen; dann wird auch aller Anstoß der Jünger verschwinden müssen (6, 28)[1], denn damit hat sich ja Jesus wahrlich als Sohn Gottes gezeigt, dessen Worte unverrückbar sind.

Wenden wir uns nun vom 4. Evangelium ab, so werden wir leicht den Zug fast überall in hellenistischer Frömmigkeit mit dem Bilde des Gottessohnes vereinigt wiederfinden können.

Er kehrt in den Darstellungen von Simon dem Magier oft wieder. So sagt er Mart. Pt. II (S. 80, 35): *αὔριον γὰρ ἐγὼ καταλιπὼν ὑμᾶς ἀθεοτάτους καὶ ἀσεβεστάτους, ἀναπτήξομαι πρὸς τὸν θεόν, οὗ ἡ δύναμις ἐγώ εἰμι ἀσθενήσασα; εἰ οὖν ὑμεῖς πεπτώκατε, ἰδὲ ἐγώ εἰμι ὁ Ἑστώς· καὶ ἀνέρχομαι πρὸς τὸν πατέρα καὶ ἐρῶ αὐτῷ· κἀμὲ τὸν Ἑστῶτα υἱόν σου κατακλῖναι* .... Der aufmerksame Leser kann kaum verkennen, daß wir hier einen Wiederhall ähnlicher Gedanken haben, wie die, welche uns in den sog. Abschiedsreden des Johannes-Evangeliums begegnen. So hören wir Mart. Pt. et Pl. 30 (144, 9):

---

1. Vgl. meine Studie „Ich bin es" (St. u. Kr. 1915). Man beachte den ironischen Ton: es sind die Juden, die in ihrer Unwissenheit Jesus erhöhen (vgl. 1. Kor. 2, 8, auch meine Untersuchung Phos, S. 131 Anm. 1).

καλέσω τοὺς ἀγγέλους μου καὶ ἐπιτάξω αὐτοῖς, ἵνα πάντων ὁρώντων ἀναφέρουσί με πρὸς τὸν πατέρα μου εἰς τὸν οὐρανόν (vgl. auch 164, 10; 209, 14ff.); auch 162, 2 sagt Simon ... *ἵνα ἐν τῷ πορεύεσθαί με εἰς τὸν οὐρανὸν πρὸς τὸν πατέρα μου γενήσομαί σοι εὐΐλατος.* So hören wir auch von Celsus, daß die von ihm so oft erwähnten falschen Propheten zu sagen pflegen: *ἐγὼ δὲ σῶσαι θέλω, καὶ ὄψεσθέ με αὖθις μετ' οὐρανίου δυνάμεως ἐπανιόντα* (VII 9).

In diesen Zusammenhang gehört auch die schon oben erwähnte Tradition über das Fliegen des Simon und der anderen Gottessöhne. Eine alte, auf Justins Syntagma *κατὰ πασῶν τῶν αἱρέσεων* zurückgehende Quelle, die im Carm. adv. Marc. I 157—159 erhalten ist, erwähnt als Beweise seiner magischen Verblendung, daß er überall hin wandern und fliegen könne. Auch Arnobius adv. nat. II 12 weiß von einer Tradition, wonach Simon in Rom auf einem Wagen mit einem feurigen Viergespann gen Himmel zu fahren versucht habe[1].

Wenn Justin (Ap. 54, 3ff.) von dem dämonischen Nachahmen christlicher Wahrheiten redet, das in der griechischen Mythologie nach ihm vorhanden ist, sagt er z. B. *οἱ δαίμονες Διόνυσον μὲν ἔφασαν γεγονέναι υἱὸν τοῦ Διός, . . . καὶ διασπαραχθέντα αὐτὸν ἀνεληλυθέναι εἰς οὐρανὸν ἐδίδαξαν.* So redet er auch davon, daß diese Dämonen, da sie nicht wußten, ob das richtige Zeichen der Gottessohnschaft das Besteigen eines Pferdes oder eines Esels war, die Gestalt des Bellerophontes schufen, *ἄνθρωπον ἐξ ἀνθρώπων γενόμενον, εἰς οὐρανὸν ἔφασαν ἀνεληλυθέναι. ὅτε δὲ ἤκουσαν διὰ τοῦ ἄλλου προφήτου Ἠσαΐου λεχθέν, ὅτι διὰ παρθένου τεχθήσεται καὶ δι' ἑαυτοῦ ἀνελεύσεται εἰς τὸν οὐρανόν, τὸν Περσέα λεχθῆναι προεβάλλοντο.* So sehen wir, wie für Justin gerade dies Auffahren etwas für den Sohn Gottes so Charakteristisches war, daß die Dämonen es mehrfach nachzuahmen suchten (vgl. Ap. I 63, 10, Dial. 63, 1)[2].

Von geschichtlichen Personen ist es nicht nur Simon Magus, sondern auch mehrere andere, die von sich behaupten, sie seien zum Himmel aufgestiegen. Von Apollonius von Tyana haben wir dieselbe Über-

1. Hier haben wir eine neue charakteristische Wendung desselben Gedankens, wovon wir bald unten mehr hören werden, vgl. auch Weinreich a. a. O. S. 35ff.

2. Beachte schon den Epheserbrief 4, 7, wo das Septuagintazitat Ps. 68, 19 so ausgelegt wird: *τὸ δὲ ἀνέβη, τί ἐστιν εἰ μὴ ὅτι καὶ κατέβη εἰς τὰ κατώτερα μέρη τῆς γῆς; ὁ καταβὰς αὐτός ἐστιν καὶ ὁ ἀναβὰς ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν, ἵνα πληρώσῃ τὰ πάντα.*

lieferung. Nach seiner „Auferstehung“ wird auch von seiner „Himmelfahrt“ erzählt (VIII 30) und hier heißt es: *στεῖχε ἀπὸ γᾶς, στεῖχε ἐς οὐρανόν, στεῖχε.* Und daß dies nichts Vereinzeltes war, das können wir daraus sehen, daß Lucian diesen Zug in seiner Satire über Peregrinus Proteus aufgenommen hat (39). Er spielt hier den gläubigen Zuschauer und sieht dabei, als Peregrinus sich ins Feuer stürzt, einen Geier aus der Flamme sich erheben, der gen Himmel fliegend mit Menschenstimme ruft: *ἔλιπον γᾶν, βαίνω δ' ἐς Ὄλυμπον.* Und wie das Johannes-Evangelium Jesus von seinem Hingang zum Vater reden läßt, hört Lucian Peregrinus von seinem Hingang zu Herakles (c. 24) reden; und höhnend fragt er dessen Jünger, warum sie nicht ihrem Meister folgen: *οὐχ ἕπεται τῷ διδασκάλῳ καὶ συνοδεύει παρὰ τὸν Ἡρακλέα, ὥς φησιν, ἀπιόντι, δυνάμενος ἐν βραχεῖ παρευδαίμων γενέσθαι συνεμπεσῶν ἐπὶ κεφαλὴν ἐς τὸ πῦρ.* Auch die Sibyllinen haben diesen Zug in ihre Schilderung vom Sohne Gottes aufgenommen, Or. Sib. I 380 ff. (*παῖς θεοῦ* V. 364): *καὶ δείξῃ θνητοῖσι τύπον καὶ πάντα διδάξῃ. ἐν νεφέλαις ἐπιβὰς εἰς οὐρανοῦ οἶκον ὁδεύσει.* Auch die talmudische Polemik, von der wir oben hörten, kennt ja solche, die da behaupten: „ich fahre gen Himmel“. „Der hat es gesagt, wird es aber nicht ausführen“, fährt sie, wahrscheinlich im Hinblick auf alle diese Sohn-Gottes-Gestalten, höhnend fort.

Die zuletzt erwähnten Beispiele leiten aber zu einem zum Teil anderen Vorstellungskreis über, durch den wir es noch einmal bestätigt finden können, wie nahe die für den Gottessohn in Anspruch genommenen Gedanken an die streifen, die gewissermaßen für alle Gläubige gelten. Arnobius redet adv. nat. II 62 davon quod ab sciolis nonnullis et plurimum sibi adrogantibus dicitur, deo esse se gnatos nec fati obnoxios legibus, si uitam restrictius egerint, aulam sibi eius patere, ac post hominis functionem prohibente se nullo tamquam in sedem referri patritam; neque quod magi spondent, commendaticias habere se preces quibus emollitae nescio quae potestates uias faciles praebeant ad caelum contendentibus subuolare, neque quod Etruria libris in Acheronticis pollicetur, certorum animalium sanguine numinibus certis dato diuinas animas fieri et ab legibus mortalitatis educi (vgl. auch II 33 u. 13)[1].

---

1. Vgl. Lucians spöttische Darstellungen in Philopseudes oder Icar. 10, besonders seine Beschreibung des Fluges; auch dieser Zug findet sich reichlich in den späteren Mönchsviten, vgl. Reitzenstein, Historia monachorum etc. S. 37 und Anm. 1; vgl. auch die Schilderungen der Himmelsreise der Seele,

Diese Vorstellungen sind uns aus vielen Dokumenten hellenistischer Frömmigkeit wohlbekannt. Die Seele des Gnostikers steigt nach dem Abschied vom Leibe aufwärts gen Himmel; sie hat dabei die Planeten, hindernde Mächte, zu passieren, die ihr Aufsteigen nicht gestatten wollen; nur wer die geheimen heiligen, mächtigen Worte kennt, darf durchziehen. Oder wir hören, wie die Seele, die göttlich, die reines Licht ist, zur himmlischen Heimat auffährt, sogar von einem Sonnenvogel, der sie trägt, oder einem Führer, der sie geleitet.

Wie interessant aber diese Vorstellungen sind, führen sie uns doch ein wenig abseits von unserem Hauptthema. Die Gestalten, von denen Arnobius erzählt, stehen aber so zu sagen zwischen diesen zum Himmel fliegenden Gottessöhnen und den zum Himmel reisenden Seelen der Gnostiker: er nennt sie Magier, sie können Flügel hervorwachsen lassen, wodurch sie fliegen; sie sind von Gott geboren (deo gnatos). Und eben ihr göttliches Wesen, ihre himmlische Natur ist es, die sie befähigt, dahin aufzusteigen. So ist auch das Auffahren zum Himmel ein Beweis der göttlichen Natur des Menschen; wer der Erde, der Materie angehört, wird davon niedergedrückt und kann sich nicht zum himmlischen Wohnort hinaufschwingen.

So weben sich verschiedene Gedanken in einander, alle laufen aber in der Vorstellung des *θεῖος ἄνθρωπος* zusammen. Zwar ist es wahr, daß sie hier, wie sonst überall oben, zwischen den äußerlichsten, massivsten Formen und den spiritualisierteren schwanken, daß wir bald von den Flügeln dieser Goeten hören, bald davon, wie das Licht der Seele, die Lichtseele zur himmlischen Heimat hinaufgezogen wird, zum ewigen Lichte; aber dies Schwanken finden wir überall als für die Religiösität dieser Zeit charakteristisch. Und daraus folgt auch eine andere Unbestimmtheit: wir hören bald, daß dies, wovon hier die Rede war, nur von den großen Geistern, den Leitern, den Mystagogen oder sagen wir „Sektenhäuptern" galt; bald aber finden wir dieselben Gedanken für a l l e Frommen, alle Gläubigen verwendet. Und dann ist jene Gestalt nur das Vorbild, nur die erste, zwar durchweg bedeutendste Figur, der jene nur zu „folgen" haben, die sie nachahmen sollen,

z. B. Or. c. Cels. VI 30ff., Phil.-ev. (Preuschen S. 15) oder Clem. Al. Strom. VII. XIII. 1. 55—58. — Für das Alter der von Arnobius benutzten Quellen (Cornelius Labeo), ist es von Gewicht, daß W. Bousset (vgl. auch B. Boehm, de Cornelii Labeonis aetate 1913) wahrscheinlich gemacht hat, daß er schon dem Anfang des 2. Jahrh. angehört, wie auch die Beobachtung, daß dieser hier hermetische Anschauung vertritt. Auch für die Datierung des Hermetismus ist dies interessant (vgl. Arch. f. Rel.-Wiss. 1915, S. 134ff., Art. Zur Dämonologie der späteren Antike).

der „Prophet" wird der „Psychopomp", der *ὁδηγός* oder „Führer" der Frommen. Zwar wird er, besonders in volkstümlicher Frömmigkeit, nicht selten noch weiter von den Gläubigen abgerückt und steht für sie als die gegenwärtige Gottheit da, die nach ihrer Willkür über das Los der Menschen verfügen kann: das sind die eigentlichen „Gottessöhne", „Propheten". Aber diese Gestalten sind nur eine geradlinige Konsequenz der hellenistischen Religiösität, sie repräsentieren nur eine gewisse Steigerung von Vorstellungen, die uns auch sonst begegnen.

Ein deutliches Beispiel dafür bringt uns der Herrscherkultus der Antike. Der Kaiser wird als „deus et dominus natus" verehrt, der durch die Gnade der Sonne vom Himmel herniedergestiegen ist und durch ihre Gnade nach dem Tode dorthin wieder zurückkehren wird [1]. Wir haben eine Reihe von epigraphischen Dokumenten, auf denen die Himmelfahrt der Kaiser deutlich abgebildet worden ist. Wir sehen den Kaiser, von einem Adler in der Luft getragen, auf seinem Wege zum Himmel, oder wir sehen ihn in einem Wagen, von den vier Sonnenpferden gezogen, zum Himmel auffahren. So wird er Sol comes genannt und mit Mithra gleichgesetzt, der auch als sein Begleiter, sein Psychopomp erscheint, und dabei *Μίθρας, Ἥλιος, Ἑρμῆς* genannt wird, was an schon oben bemerkte Gedanken erinnert. Die Himmelfahrt Mithras findet sich oft auf den Monumenten dieser Zeit. Vgl. auch das von Cumont zitierte Orakel über Julian, Eunapius, Hist. fr. 26 (F. H. G. IV p. 25).

Was aber hier im Occident den Kaisern zugeschrieben worden ist, das findet sich ursprünglich im Orient, bes. in Syrien, für den gemeinen Mann: daher finden wir so oft auf den Gräbern den Adler, den Kranz usw., die Symbole der Vergöttlichung und der Himmelfahrt, wie wir auch in Gräbern als Amulette Leitern finden können, die dem Toten verhelfen sollen, zum Himmel aufzukommen [2]. Hier haben wir also noch einmal ein Beispiel dafür, wie schillernd, wie fließend diese Gedanken im gewaltigen Synkretismus der Zeit sind.

So denkt man sich in Konsequenz mit allen diesen Gedanken mehr und mehr den Gottessohn als ein himmlisches Wesen, das seine Heimat

1. Vgl. Franz Cumont, Astrology and religion among the greeks and romans, S. 96; Reitzenstein, Hellenistische Wundererzählungen S. 149 und Poimandres S. 176ff.

2. Vgl. Fr. Cumont, L'aigle funéraire des syriens et l'apothéose des empereurs (Rev. de l'hist. des rel. 1910, S. 119ff.).

für eine kurze Weile verlassen hat, das bald aber wieder zurückkehrt[1]. Schon im vierten Evangelium ist nun die Gestalt Jesu davon nicht selten beeinflußt. Aber in der späteren christlichen Literatur ist dies noch weit mehr der Fall. In dies Licht sucht Johannes durch seinen Prolog Jesus zu stellen, daher werden auch bei ihm die Herkunft aus dem Himmel und die Rückkehr dorthin so nahe an einander gerückt.

So wird uns die Auffassung der späteren christlichen Theologie über Jesus verständlich. Nehmen wir z. B. Justin; in seinem Dialog wird der Terminus „Sohn Gottes" nur ganz technisch, fast als Eigenname verwendet, in dem Sinne daß er die zu Erden niedergestiegene und zum Himmel zurückkehrende göttliche Kraft, ein göttliches Wesen bezeichnet. So werden hier oft Gott und Sohn Gottes gleichgesetzt (vgl. z. B. 128, 1; 127, 4: *θεὸν ὄντα, υἱὸν αὐτοῦ καὶ ἄγγελον*); was man von ihm weiß, das wird in der Regel so zusammengefaßt: er ist Christus, Gottes Sohn, er ist gekreuzigt, auferstanden, aufgefahren zum Himmel und wird als Richter aller Menschen zurückkommen (132, 1 u. a.)[2]. Er ist also das göttliche Wesen, das auf Erden erschienen und zum Himmel aufgestiegen ist, also eben die Züge, die wir für die Gottessöhne im allgemein als typisch gefunden haben.

Auch in der Apologie begegnet uns dieselbe Gottessohnsgestalt, wenn auch hier gern mit dem philosophisch klingenden Terminus *λόγος* gleichgesetzt (z. B. 31, 7): *ἐν δὲ ταῖς τῶν προφητῶν βίβλοις εὕρομεν προκηρυσσόμενον παραγινόμενον, γεννώμενον διὰ παρθένου, καὶ ἀνδρούμενον, καὶ θεραπεύοντα πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν καὶ νεκροὺς ἀνεγείροντα, καὶ φθονούμενον . . . . καὶ ἀποθνήσκοντα καὶ ἀναγειρόμενον καὶ εἰς οὐρανοὺς ἀνερχόμενον, καὶ υἱὸν θεοῦ ὄντα καὶ κεκλημένον.* So

---

1. Das wird nun auch oft die Theorie für den Menschen oder wenigstens für die Seele, vgl. den Hymnus über die Perle in den Thomas-Akten, K. 110 ff., wo wahrscheinlich der Königssohn nicht nur den Heiland sondern auch die einzelne Seele bedeutet.

2. Vgl. eine Formel wie Justin Dial. 85, 2: *κατὰ γὰρ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ τούτου τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ καὶ πρωτοτόκου πάσης κτίσεως, καὶ διὰ παρθένου γεννηθέντος καὶ παθητοῦ γενομένου ἀνθρώπου, καὶ σταυρωθέντος ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου ὑπὸ τοῦ λαοῦ ὑμῶν καὶ ἀποθανόντος, καὶ ἀναστάντος ἐκ νεκρῶν καὶ ἀναβάντος εἰς τὸν οὐρανὸν πᾶν δαιμόνιον ἐξορκιζόμενον νικᾶται.* Derartige kurze zusammenfassende Formeln erschließen uns, was die Christen zur Zeit Justins mit *υἱὸς θεοῦ* meinen; denn hier haben wir augenscheinlich mit einer fertiggeprägten Formel zu tun, für deren Alter schon der Umstand zeugt, daß er schon exorzistisch verwendet zu sein scheint (vgl. R. Heim, Incantamenta magica graeca et latina, Jahrb. f. kl. Phil. 1893, Supplementb. 19).

faßt man jetzt gewöhnlich den Glauben an Jesus zusammen: er ist der auf Erden erschienene Gottessohn, der hier die großen Krafttaten einer derartigen Gestalt ausgeführt hat, der dann wieder zu seiner himmlischen Heimat zurückgekehrt ist[1].

Als Thaddeus, dazu vom König Abgaros aufgefordert, verspricht, alles was er von Jesus weiß, ihm zu verkündigen, da redet er *περί τε τῆς ἐλεύσεως τοῦ Ἰησοῦ καθὼς ἐγένετο, καὶ περὶ τῆς ἀποστολῆς αὐτοῦ, καὶ ἕνεκα τίνος ἀπεστάλη ὑπὸ τοῦ πατρός, καὶ περὶ τῆς δυνάμεως καὶ τῶν ἔργων αὐτοῦ καὶ μυστηρίων ὧν ἐλάλησεν ἐν κόσμῳ, καὶ ποίᾳ δυνάμει ταῦτα ἐποίει, καὶ περὶ τῆς καινῆς αὐτοῦ κηρύξεως, καὶ περὶ τῆς μικρότητος καὶ περὶ τῆς ταπεινώσεως, καὶ πῶς ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν καὶ ἀπέθετο καὶ ἐσμίκρυνεν αὐτοῦ τὴν θεότητα, καὶ ἐσταυρώθη, καὶ κατέβη εἰς τὸν Ἅιδην, καὶ διέσχισε φραγμὸν τὸν ἐξ αἰῶνος μὴ σχισθέντα, καὶ ἀνήγειρεν νεκροὺς καὶ κατέβη μόνος, ἀνέβη δὲ μετὰ πολλοῦ ὄχλου πρὸς τὸν πατέρα αὐτοῦ* (Eus. h. e. I 13, 20). Eine derartige Ausführung ist gerade typisch für die Art, in der man in volkstümlichen hellenistischen Kreisen über Jesus als Sohn Gottes dachte (*υἱὸς θεοῦ* I, 13, 7. 16). Wer hier sehen will, muß einen gewaltigen Unterschied zu dem Glauben des ältesten Christentums an den bald als Messias wiederkehrenden Jesus konstatieren (vgl. auch Prochoros' Act. Jh., Zahn S. 31, 10ff.; 87, 11ff.; 109, 12ff.).

Diese Gedanken kommen nicht nur in die volkstümliche Religiosität hinein, sie werden gewissermaßen auch die die Theologie beherrschenden. Ein Anfang davon war schon bei Justin zu finden. Noch deutlicher ist dies aber bei Irenäus der Fall (Ir. IV, 34, beachte 2, 5 und 6). Das Problem, das nunmehr eine Lösung oder einen Beweis fordert, ist das Menschwerden Jesu. Warum hat er seine Göttlichkeit verlassen und ist Mensch geworden? Der Gott Jesus wird auf die Erde gesandt, um die Errettung, die Vergöttlichung der Menschen zu ermöglichen. Neque enim patrem cognoscere quis potest, nisi

---

1. Bei Justin ist diese Vorstellung schon herrschend, vgl. Dial. 33, 3; 34, 2; 63, 1 u. a. Besonders zu beachten ist m. E. 48, 1ff., und zwar weil hier die alte messianische Vorstellung sich mit dem neuen Gottes-Sohns-Gedanken zu stoßen scheint. Tryphon nennt es *παράδοξον καὶ μωρόν, θεὸν ὄντα πρὸ αἰώνων τοῦτον τὸν Χριστόν, εἶτα καὶ γεννηθῆναι ἄνθρωπον γενόμενον ὑπομεῖναι, καὶ ὅτι οὐκ ἄνθρωπος ἐξ ἀνθρώπων.* Justin sagt nun (2), daß dies etwas anderes sei, als daß er Christus sei; er kann dies sein, ohne jenes zu sein. Hier scheiden sich also jüdische und hellenistische Auffassung, die beide unter den Christen vereinigt worden sind. — Vgl. auch Aristides XV 1.

verbo dei, id est nisi filio revelante .... mittit enim pater; mittitur autem et venit filius. Und die antiken Gedanken kommen in Worten wie diesen deutlich zum Vorschein: *ἐδίδαξεν ἡμᾶς ὁ κύριος, ὅτι θεὸν εἰδέναι οὐδεὶς δύναται, μὴ οὐχὶ θεοῦ δοξάζοντος* (*διδάξαντος?*), *τουτέστιν ἄνευ θεοῦ μὴ γινώσκεσθαι τὸν θεόν .... γνώσονται γὰρ αὐτόν, οἷς ἂν ἀποκαλύψῃ ὁ υἱός* (Ir. IV, 11, 2 u. 3ff.). Und nicht ohne Grund beruft sich Irenäus dabei so oft auf johanneische Aussagen.

Ähnliches hören wir auch Ir. IV, 34, 2ff.: Verbum caro factum est .... ut in carnem Domini nostri occurrat paterna lux et a carne eius rutila veniat in nos, et sic homo deveniat in incorruptelam, circumdatus paterno lumine .... eius secundum carnem adventum, per quem commixtio et communio dei et hominis .... facta est (vgl. Or. c. Cels. VI, 78). .... *οἱ βλέποντες τὸν θεόν, ἐντός εἰσι τοῦ θεοῦ, μετέχοντες αὐτοῦ τῆς λαμπρότητος.* vivificat autem eos claritas. *ζωῆς οὖν μεθέξουσιν οἱ ὁρῶντες θεόν .... ἡ δὲ ὕπαρξις τῆς ζωῆς ἐκ τῆς τοῦ θεοῦ περιγίνεται μετοχῆς· μετοχὴ δὲ θεοῦ ἐστι τὸ γινώσκειν θεόν, καὶ ἀπολαύειν τῆς χρηστότητος αὐτοῦ*[1].

Aber es ist nicht nötig fortzufahren. Wir sehen, wie nahe diese Gedanken an den zur Erde niedersteigenden Gott den antiken Menschen liegt, ja wie er eine notwendige Folge der Grundstimmung der Religiosität dieser Zeit war. Daß hier aber eine grundlegende Neuschaffung des urchristlichen Christusglaubens sich betätigt, kann nie verneint werden. Sie liegt aber m. E. nicht so sehr darin, daß jetzt die Göttlichkeit Christi um so viel fester steht, so fest, daß es jetzt die Menschwerdung Jesu ist, die bewiesen werden muß, nicht seine Göttlichkeit. Für einen Irenäus steht die „Menschheit" Jesu ebenso fest wie für die erste christliche Gemeinde seine Messianität.

Die Umwandlung, die geschehen ist, liegt anderswo. Der Messias, der von der urchristlichen Gemeinde erwartet wurde, war, wie viele göttliche Züge er auch trug, doch ein Mensch; es war ein jüdischer Gedanke. Mit ihm soll das Gottesreich auf Erden erscheinen, die Endzeit soll da sein: die Guten sollen belohnt, die Bösen bestraft werden, usw. (vgl. Justin Dial. 49 u. a.).

Ganz anders sind die Gedanken, die uns im Hellenismus begegnen. Jesus, der Gott, ist schon auf die Erde gelangt; seine Ankunft hat uns Menschen das Heil erbracht, weil er uns vom Himmel her die für unsre

---

1. Vgl. Ir. II 95, III 19, 5. 6, IV 24, 2ff.; 34, 5. 9; 42, 4; 56, 1 V 1, 1ff. u. a.

Erlösung nötigen himmlischen Güter gebracht hat. Das ist es, worauf die stets wiederkehrende, so charakteristische Frage: cur deus homo? eine Antwort geben will. Sie will zeigen, daß wenn nicht Gott seinen Sohn in die Welt gesandt hätte, kein Heil da wäre. Es ist also nicht eine dogmatische, sondern eine soteriologische Frage, die dadurch gelöst wird. Und als Jesus diese Aufgabe erfüllt hat, da ist alles getan, was getan werden müßte, da kann der Gottessohn ruhig zum Himmel zurückkehren. So ist ganz naturgemäß sein Auftreten auf Erden nur eine Episode, während der Messias für immer hier bleibt (vgl. Jh. 12, 34).

Nun kann man zwar sagen, daß die Messiasgedanken der Christen notwendig umgeformt werden mußten, sobald Jesus gestorben war. Aber das ist nur zum Teil wahr; die ältesten Christen lebten in der Überzeugung, daß Jesus zwar schon auf Erden der Messias war, aber als solcher in nächster Zukunft in Kraft auftreten würde, um das messianische Reich zu verwirklichen. Alles lag darin, daß er bald kommen würde. Das irdische Leben Jesu hatte an sich keine Bedeutung, man hatte höchstens daraus erfahren, daß er der Messias sei. Die älteste christliche Überlieferung war dazu da, um die Menschen davon zu überzeugen.

Ganz anders mußte es für hellenistische Frömmigkeit werden. Hier liegt alles daran, daß etwas Göttliches in die Erde eingepflanzt worden ist, daß ein Gott, ein Gottesmann auf Erden erschienen ist, und den Menschen die göttliche Gnade gebracht hat. Daß auch Jesus davon reden konnte, daß mit ihm das Gottesreich schon da war, könnte höchstens als Anknüpfungspunkt für diese Gedanken dienen, hat aber sonst nichts damit zu tun. Es sind zwei verschiedene Welten, mit verschiedenen Weltanschauungen.

Diese Gedanken werden nun nicht selten in einer Weise benutzt, die nahe mit den volkstümlichen Sohn-Gottes-Gestalten zusammenhängt, von denen Celsus redete: wenn er in den Himmel gelangt ist, dann wird er gegen seine Anhänger gnädig sein: er steigt auf, um für sie beim Vater zu beten, Fürbitte einzulegen, usw. Dies ist nur eine neue Wendung des Glaubens, daß sein Aufsteigen zum Himmel den Gläubigen nützlich sei, daß er der Wegweiser, ja selber der Weg ist, der den Weg zum Himmel als erster gebahnt hat, und der jetzt die Seinen nach sich ziehen kann.

Auch diese Gedanken finden sich im Johannes-Evangelium. Jh. 16, 5 sagt Jesus seinen Jüngern: „Jetzt gehe ich zu dem, der mich gesandt

hat, und keiner von euch fragt: wo gehst du hin? Vielmehr, weil ich das gesagt habe, hat der Kummer euer Herz erfüllt. Aber ich sage euch die Wahrheit: mein Fortgehen ist gut für euch." Nahe an diesen Gedanken schließt sich ein Wort des Magiers Simon (Mart. Pt. et Pl. 50, S. 162, 1): *Καῖσαρ Νέρων, ἄκουσόν μου, καὶ τοὺς μαινομένους τούτους ἀποχώρισον ἀπὸ σοῦ, ἵνα ἐν τῷ πορεύεσθαί με εἰς τὸν οὐρανὸν πρὸς τὸν πατέρα μου γενήσομαί σοι εὐΐλατος.* Wenn er in den Himmel gelangt ist, dann kann er die Wünsche seiner Gläubigen erfüllen.

Einen ähnlichen Ausdruck desselben Gedanken können wir in den johanneischen Abschiedsreden belegen. „Ich gehe weg, um euch Raum zu machen. Und wenn ich hingegangen bin und euch eine Stätte bereitet habe, komme ich wieder und werde euch zu mir nehmen, damit, wo ich bin, auch ihr seid" (14, 2ff.). „Vater, was du mir gegeben hast, ich will, daß wo ich bin, da sollen auch sie mit mir sein" (17, 24). Damit können wir die Worte Simons vergleichen (Mart. Pt. et Pl. 53, S. 164, 10): *παραυτίκα ἀνελθόντος μου εἰς τὸν οὐρανόν, πέμψω τοὺς ἀγγέλους μου πρὸς σὲ καὶ ποιήσω σε ἐλθεῖν πρὸς μέ* (= 209, 14ff.)[1]. Und wenn Jesus 14, 18 seine Jünger tröstet, daß er, obgleich er jetzt zum Vater geht, sie doch nicht vaterlos hinterlassen sondern zu ihnen kommen werde, so erinnert uns die hier geschilderte Stimmung der Jünger an die Klage der Jünger des Peregrinus Proteus, als er zum Himmel aufsteigen will (c. 6): *ἀλλὰ νῦν ἐξ ἀνθρώπων εἰς θεοὺς τὸ ἄγαλμα τοῦτο οἰχήσεται ὀχούμενον ἐπὶ τοῦ πυρὸς ὀρφανοὺς ἡμᾶς καταλιπόν.* Dasselbe hören wir auch von Johannes in den Akten des Prochoros (Zahn S. 152, 6ff.).

In diesem Zusammenhang verdient ein anderer Zug Erwähnung, der im Johannes-Evangelium besonders in den Abschiedsreden stark zum Ausdruck gebracht worden ist: Wenn Jesus zum Vater aufgestiegen ist, dann können die Jünger mit Gewißheit auf Erhörung ihrer Gebete rechnen. Dies hängt mit einer Vorstellung zusammen, die in späterer christlicher Frömmigkeit oft wiederkehrt und mit unsren Gedanken hier nahe im Zusammenhang steht, über die K. Holl in seinem oben zitierten Aufsatz über die schriftstellerische Form des griechischen Heiligenlebens einige richtige Beobachtungen gemacht hat; durch die Einführung derartiger Legenden in diese 'vitae' „stellt der Erzähler fest, daß der Betreffende ein echter Heiliger gewesen ist; ein Heiliger, den man mit gutem Gewissen anrufen

---

1. Für den Gnostiker Marcus ist die Weisheit diese *πάρεδρος* der Frommen bei Gott (Ir. I 14, 4), der die Frommen zu sich zieht.

kann. . . . . (er will) dazu ermuntern, den betreffenden Heiligen als Fürsprecher anzugehen. Aber wie darf der Gläubige das wagen, wenn er nicht vorher Gewähr dafür erhalten hat, daß der ihm Empfohlene tatsächlich bei Gott ist und „den freien Zugang zu Gott" besitzt (παρρησία lautet der mönchische, aus 1. Jh. 3, 21; 5, 14 entnommene Kunstausdruck)"?

So wird im Johannes-Evangelium Jesus als der Fürsprecher seiner Jünger dargestellt, und zwar nach seinem Aufstieg zum Vater; so hören wir 14, 28 f.: „Wenn ihr mich liebtet, würdet ihr euch freuen, daß ich zum Vater gehe, weil der Vater größer ist als ich". 15, 7ff.: „Wenn ihr in mir bleibt und meine Worte in euch bleiben, so bittet, was ihr wollt, es wird euch werden . . . . Dieses habe ich zu euch geredet, damit meine Freude in euch sei und eure Freude völlig werde. . . . . Ihr seid meine Freunde, wenn ihr tut, was ich euch auftrage. Ich nenne euch nicht mehr Sklaven, ich habe euch erwählt und dazu bestimmt, daß ihr hingeht und Frucht tragt und eure Frucht bleibe, daß, was ihr den Vater in meinem Namen bittet, er euch gebe." Die Christen also sind alle φίλοι Jesu, sie können alle zu Gott beten, und der Gebetserhörung gewiß sein: „An jenem Tage werdet ihr mich nichts fragen. Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: wenn ihr den Vater etwas bitten werdet, wird er es euch geben in meinem Namen. Bis jetzt habt ihr nichts in meinem Namen erbeten; bittet und ihr werdet empfangen, damit eure Freude völlig sei. . . . . An jenem Tage werdet ihr in meinem Namen bitten, und ich sage euch nicht, daß ich den Vater für euch bitten werde; er der Vater nämlich liebt euch selbst" (Jh. 16, 23 ff. vgl. auch 14, 16; 11, 22. 41).

Diese Form scheint aber rein christlich zu sein. Wir hören von jenen anderen Heilands-Gestalten nicht, daß sie bei Gott Fürbitte für die Ihrigen einlegen wollen. Denn sie sind selber Gott, sie sind selber die, die da über Leben und Tod der Menschen entscheiden können und werden. Es ist dies eine christliche Umbiegung der im Hellenismus lebenden Gedanken: in letzter Hand ist es für die Christen Gott, der über das Los der Menschen entscheiden wird: auch der Gottessohn kann nicht mehr tun als Fürbitte einlegen. So tritt hier seine Gestalt, wie es oft im Christentum der Fall ist, hinter Gott zurück. Und es ist für das 4. Evangelium charakteristisch, daß, wie hoch auch diese Christen über Jesus, den Sohn Gottes, denken, doch der Gedanke an ihn und seine Bedeutung beim Vater nicht selten in diese Bahnen gelenkt wird.

Das schließt aber nicht aus, daß sehr oft diese Töne nicht durch-

klingen, auch wenn sie im Hintergrunde der johanneischen Ausführungen bleiben. Wir hören, wie Jesus zum Himmel aufgestiegen ist, um den Seinen eine Stätte zu bereiten, um gegen sie gnädig sein, um ihnen den Geist senden zu können. Und es ist für die Stilart charakteristisch, daß diese Züge besonders bei der Schilderung der letzten Stunden Jesu hervorgehoben werden.

Kapitel 7.

Der Gottessohn als Richter; der Glaube an ihn.

Zuletzt soll hier noch ein Zug aufgenommen werden, der zwar nicht so allgemein belegt werden kann, und der sich eigentlich nur bei jenen konkreteren, volkstümlicheren Gestalten findet, die uns Celsus vorgeführt hat, die uns auch hier zunächst interessieren. Dort, wo dieser uns ihre Aussagen, die sie stets im Munde führen, berichtet, läßt er sie auch für sich behaupten und den zuhörenden Volksmassen zurufen: *μακάριος ὁ νῦν με θρησκεύσας, τοῖς δ' ἄλλοις ἅπασι πῦρ αἰώνιον ἐπιβαλῶ, καὶ πόλεσι καὶ χώραις. καὶ ἄνθρωποι, οἳ μὴ τὰς ἑαυτῶν ποινὰς ἴσασι, μεταγνώσονται μάτην καὶ στενάξουσι· τοὺς δ' ἐμοὶ πεισθέντας αἰωνίους φυλάξω* (Or. c. Cels. VII, 9). Nach diesen Worten ist die Forderung, die diese Propheten an die Massen stellen, die des Glaubens, ein Verhältnis zu ihrer Person, das auch so ausgedrückt werden könnte: sie fordern für sich göttliche Verehrung. Die Stellung zu ihrer eigenen Person scheint für sie von einer alles andere überragenden Bedeutung zu sein; nach ihr werden die Menschen geschieden, in Gläubige und Ungläubige. Als Götter verfügen sie willkürlich über das Los der Menschen; wer konnte sich ihnen entgegenstellen?

Daß wir es hier wirklich mit verbreiteten Erscheinungen zu tun haben, dafür zeugen Celsus und Origenes (VI, 10 u. 11); dieser sagt: *ἀλλ' οὐδὲ λέγομεν τὸ μετὰ χλεύης ὑπὸ τοῦ Κέλσου εἰρημένον, ὅτι πίστευσον ὃν εἰσηγοῦμαί σοι τοῦτον εἶναι υἱὸν θεοῦ, κἂν ᾖ δεδεμένος ἀτιμότατα ἢ κεκολασμένος αἴσχιστα .... ταύτῃ καὶ μᾶλλον πίστευσον. .... μετὰ ταῦτά φησιν ὁ Κέλσος ὅτι, ἐὰν οἵδε μὲν (λέγων Χριστιανοὺς) εἰσηγῶνται τόνδε, ἄλλοι δὲ ἄλλον, κοινὸν δὲ πάντων ᾖ καὶ πρόχειρον· πίστευσον, εἰ σωθῆναι θέλεις, ἢ ἄπιθι· τί ποιήσουσιν οἱ ἀληθῶς σῴζεσθαι θέλοντες; ἢ κύβους ἀναρρίψαντες μαντεύσονται, ποῖ τράπωνται καὶ τίσι προσθῶνται;* Und im Fol-

genden hören wir von einigen von diesen Gottessöhnen, Simon dem Magier, Menander u. a.

Und dieser Zug findet nun seine Bestätigung, wenn wir die oben festgestellten Sohn-Gottes-Gestalten näher betrachten. In Mart. Pt. et Pl. 49 erklärt Simon der Magier: *τοὺς πιστεύοντάς μοι μακαρίους ποιήσω, εἰς δὲ τούτους τοὺς ἀρνησαμένους με τὴν ὀργήν μου ἐνδείξομαι* (= Act. Pt. et Pl. 68, 70). Clem. rec. III, 47 hörten wir ihn sagen: ego sum filius dei stans in aeternum, et credentes mihi similiter stare in perpetuum faciam (vgl. Pass. Pt. et Pl. 15 (S. 234, 3) und Ir. I, 17, von Menander).

In der Antwort, die Jesus nach Eusebius I, 13, 10 an den oben erwähnten Abgaros sendet, heißt es: *μακάριος εἶ πιστεύσας ἐν ἐμοί, μὴ ἑορακώς με· γέγραπται γὰρ περὶ ἐμοῦ τοὺς ἑορακότας με μὴ πιστεύσειν ἐν ἐμοί, καὶ ἵνα οἱ μὴ ἑορακότες με αὐτοὶ πιστεύσωσι καὶ ζήσονται.* An die oben von Celsus für die syrischen Propheten erwähnten Worte erinnern die des Mani nach Act. Arch. 13, wo er behauptet, ein Jünger und Apostel Christi zu sein: „Ich bin, sagt er, der verheißene Paraklet, wenn ihr meine Worte annehmt, werdet ihr errettet werden, wenn nicht, wird euch das Feuer verzehren"[1]. In den mandäischen Schriften hörten wir vom lügnerischen Messias: „Auf Feuer ist sein Wohnsitz, und in einem Wagen von Feuer sitzt er, und kommt und steht vor euch und nimmt euch und spricht zu euch: „Kommt, stellt euch zu mir ins Feuer: ihr bratet nicht! — und glaubt an mich!" (S. 86)[2]. Seine Anhänger werden also zu ihm ins Feuer treten und nicht Schaden erleiden; alle anderen werden wahrscheinlich davon ver-

1. Vgl. auch Ode Sal. 33, 7ff.: „Ich werde bei euch eintreten und euch aus dem Untergang herausführen .... hört mich und laßt euch retten .... und durch mich werdet ihr gerettet und selig werden. Euer Richter bin ich; und die, die mich angezogen haben, werden kein Unrecht erleiden, sondern sie werden die neue unvergängliche Welt erwerben. Meine Auserwählten, wandelt in mir, und meine Pfade tue ich denen kund, die mich suchen, und ich erwirke ihnen Vertrauen auf meinen Namen." Hier ist ja, wie schon Norden gesehen hat, eine hellenistische *ῥῆσις*-Form nachgeahmt. — An die Gnade als Richterin erinnert die in Pistis Sophia so oft vorkommende Vorstellung der Lichtjungfrau, die direkt „Richterin" genannt wird (z. B. 191, 5; 247, 1. 35; 248, 30; vgl. auch Index); so auch die Meter bei Marcus dem Gnostiker (Ir. I 14, 4); es ist möglich, daß wir es hier mit Resten eines Mythus zu tun haben.

2. Das Feuer als das strafende Element dieser Gottessöhne scheint traditionell zu sein; wir hörten es oben in den Celsus-Worten, es findet sich auch z. B. Justin Ap. I 54, 2. Gehört auch Mt. 3, 11 hierher?

zehrt. Von Elchasai ist uns diese Formel überliefert: „Ich bin Zeuge über euch am Tage des Gerichts“[1].

Der Magier Simon spricht zu Nero: .... ἵνα ἐν τῷ πορεύεσθαί με εἰς τὸν οὐρανὸν πρὸς τὸν πατέρα μου γενήσομαί σοι εὐΐλατος (vgl. auch Mart. Pt. et Pl. 50; apost. Const. VI 9, 3). Oder wir hören, wie dieser „Gott“ souverän als der Mystagoge der Gemeinde über die göttlichen Gaben, die die Frommen ersehnen, verfügt. Nach Hippolyt Ref. VI, 19 werden die, die an ihn glauben, „nach seiner Gnade gerettet“ (κατὰ γὰρ τὴν αὐτοῦ χάριν σώζεσθαι αὐτούς). Dasselbe geht aus Clem. Hom. XVIII 8 und 9 hervor[2]. Und Irenäus erzählt uns von Marcus dem Gnostiker, daß er denen, die er für würdig hält, seine Gnade schenkt (I 7, 2). Wir werden durch derartige Erwähnungen in das Leben der Kultgemeinden oder bei großen Tempeln versetzt, wo diese Priester und Mystagogen souverän mit den Frommen verfahren konnten und sicher auch verfuhren. Und daß dann diese umherwandelnden Gottessöhne, von denen hier vielleicht die Rede sein könnte, diese Gebärden aufgenommen haben, ist nur allzu verständlich[3].

Ein drastisches, von Spott und Polemik beherrschtes Bild dieses Treibens an den Tempeln und sicherlich auch in den Kultgemeinden gibt uns Lucian in seiner Darstellung von Alexander von Abonoteichos. Hier sehen wir, wie ein Ungläubiger diese Sachen betrachtete. Aber wenn wir von diesen polemischen Färbungen absehen, können wir doch verstehen, welch' eine alles beherrschende Rolle diese Priester in ihren Gemeinden haben spielen müssen. Sie waren es, die die göttliche Kraft besaßen, um die das ganze Leben der Frommen kreiste, die nach ihrer Gnade die Menschen retten oder wegstoßen konnten. Und je stärker die inneren Tendenzen der hellenistischen Frömmigkeit zum Ausdruck kamen, je mehr mußte dies der Fall werden.

Und wo nun dieser Glaube dahin gesteigert wurde, daß diese Gottessöhne selber die anwesende Gottheit repräsentierten, selber diese „Götter“ waren, wie wir nicht selten in der volkstümlichen Frömmigkeit haben feststellen können, da mußte ihre Stellung noch mehr zentral, dominierend werden: dann wurden die Gläubigen nach ihnen genannt; und nach ihrem Tode setzte sich diese ihre Bedeutung fort; sie sind die

1. W. Brandt, Elchasai, S. 40.

2. Hier wird sogar das Problem vom Verhältnis dieses Gerichts zur Gerechtigkeit angedeutet.

3. Vgl. von Simon Magus: τὴν ὀργήν μου ἐνδείξομαι.

Bringer der vergöttlichenden Gaben an die Seinen; sie sind die, die da immer fort über ihr Los entscheiden.

So kann es nicht wundernehmen, daß das Zentrale für diese Frömmigkeit oft dadurch zum Ausdruck gebracht wurde, daß man an diese Gestalten „glauben" sollte: denn eben diese waren ja das alles Beherrschende in einer derartigen Religiosität, in ihnen lag so zu sagen alles beschlossen, was man ersehnte. So hörten wir auch oben mehrmals davon, daß nur die, „die an sie glauben", die sich auf sie verlassen (*προστίθεσθαι*), von ihnen gerettet werden würden. Davon redete Celsus, davon auch mehrere unsrer oben zitierten Quellen. So müssen wir zu dem Schluß gelangen, daß nicht die Christen als Erste die Forderung des Glaubens aufgestellt haben, daß auch vor ihnen die Worte gehört wurden: wer glaubt, wird gerettet werden, wer nicht glaubt, dem Gericht verfallen. So läßt die Überlieferung (Mart. Pt. et Pl. 47) Nero über Simon Petrus klagen: *οὕτως ἐν πᾶσιν ἀμφισβητοῦντά με πεποιήκατε ὥστε μὴ εὑρεῖν με τίνι πιστεῦσαι δυνηθῶ*; so hören wir Act. Pt. et Pl. 32: *ἐπίστευον δὲ αὐτῷ οἱ τὰ σημεῖα αὐτοῦ θαυμάζοντες*. Mart. Pt. et Pl. 17 klagt Simon der Magier über Petrus und Paulus, *οἵτινες διέστρεψαν ὅλην τὴν Ἰουδαίαν τοῦ μὴ πιστεύειν μοι*.

Typisch wird der hier herrschende Gedankengang von Hippolyt Ref. VI, 19 formuliert: *διὸ μὴ φροντίζειν αὐτῶν τοὺς εἰς τὸν Σίμωνα καὶ τὴν Ἑλένην πεπιστευκότας ἕως νῦν, πράσσειν τε ὅσα βούλονται ὡς ἐλευθέρους, κατὰ γὰρ τὴν αὐτοῦ χάριν σώζεσθαι αὐτοὺς φάσκουσι. μηδὲν γὰρ εἶναι αἴτιον δίκης εἰ πράξει τις κακῶς, οὐ γάρ ἐστι φύσει κακὸν ἀλλὰ θέσει.* — So hören wir auch oft in den mandäischen Schriften betreffs des Pseudo-Messias die Ermahnung: „Glaubt nicht an ihn", „bekennt ihn nicht".

Eine lehrreiche Bestätigung dieser Tatsachen bringt uns Or. c. Cels. I 9: *ἐξομοιοῖ τοὺς ἀλόγως πιστεύοντας μητραγύρταις καὶ τερατοσκόποις, Μίθραις τε καὶ Σαβαδίοις, καὶ ὅτῳ τις προσέτυχεν, Ἑκάτης ἢ ἄλλης δαίμονος ἢ δαιμόνων φάσμασιν. ὡς γὰρ ἐν ἐκείνοις πολλάκις μοχθηροὶ ἄνθρωποι ἐπιβαίνοντες τῇ ἰδιωτείᾳ τῶν εὐεξαπατήτων ἄγουσιν αὐτοὺς ᾗ βούλονται, οὕτως φησὶ καὶ ἐν τοῖς Χριστιανοῖς γίνεσθαι. φησὶ δέ τινας μηδὲ βουλομένους διδόναι ἢ λαμβάνειν λόγον περὶ ὧν πιστεύουσι χρῆσθαι τῷ „μὴ ἐξέταζε ἀλλὰ πίστευσον" καὶ „ἡ πίστις σου σώσει σε".* Und sie sagen, daß die Weisheit etwas Schlimmes in der Welt sei, die Torheit etwas Gutes. Und im Folgenden (I 12) klagt derselbe Celsus, daß sie doch wenigstens sagen müssen,

was es ist, was ich glauben müsse, und nicht nur mit ihrem ewigen: „frage nicht, glaube nur!" kommen sollen. So wird hier ausdrücklich hervorgehoben — und Origenes scheint es stillschweigend zuzugeben — daß die Christen in ihrer Forderung des Glaubens nicht allein stehen, sondern in einer Linie mit Wahrsagern und Wundertätern, mit Priestern des Mithras, Sebaste oder anderer, die alle dieselbe Forderung erheben. Was gefordert wird, ist Glaube, und nur Glaube. Was man glauben soll, scheint als selbstverständlich vorausgesetzt zu sein, wir hören nur, daß man glauben soll: der Ausdruck scheint fast schon technisch geworden zu sein. Allem Anschein nach kann er nichts anderes bedeuten als daß man sich auf diesen oder jenen verläßt, sich an ihn anschließt, sein Schüler, sein Verehrer wird, an ihn als „Gott", „Sohn Gottes" „glaubt", daß er über die für das Heil nötigen Gaben verfügt oder ähnl. Und dieser „Glaube" wird die Menschen „retten".

Und wenden wir uns nun von diesen Stimmungen zu unserm 4. Evangelium, so wird mancher Zug in ihm gegen diesen Hintergrund klarer und verständlicher dastehen.

Das Christusbild des Evangeliums hat viele Züge aufzuweisen, die es mit diesen anderen Gottessöhnen gemeinsam hat. Wie für die Verehrer das Glauben an diese Gestalten, der Glaube, daß sie Gottessöhne waren, das Entscheidende war, wie sie nur diese für das Himmelreich zu bewahren versprachen, die Ungläubigen aber dem ewigen Feuer überliefern würden, so klingen uns auch ähnliche Töne aus dem vierten Evangelium entgegen. In der Disputation, die Jesus mit den Juden im 8. Kapitel des Evangeliums hält, wo das Thema eben diese Gottessohnschaft Jesu ist, hören wir: „wahrlich, wahrlich, ich sage euch: wenn jemand mein Wort bewahrt, wird er den Tod in Ewigkeit nicht schauen". Und wie die Juden sogleich aus diesen Worten Jesu seine göttlichen Ansprüche heraushören, das zeigt die Fortsetzung: sie nennen ihn besessen, sie fragen ihn: „Was machst du aus dir selbst"? Und der Text schließt damit, daß sie ihn, als Gotteslästerer, steinigen wollen (8, 51—59). Die Stellung zu Jesus ist das alles Entscheidende. So hören wir auch 3, 35f.: „Der Vater liebt den Sohn und hat alles in seine Hand gegeben. Wer an den Sohn glaubt, hat ewiges Leben; wer dem Sohn widerstrebt (*ἀπειθῶν*), der wird kein Leben sehen, sondern der Zorn Gottes bleibt auf ihm."[1]

---

1. Vgl. Ode Sal. 15, 8ff.: Ich habe Unvergänglichkeit angezogen durch seinen Namen. — Und habe die Vergänglichkeit abgelegt durch seine Gnade. —

Am meisten in diesen Bahnen fährt vielleicht Jh. 5, 21 ff. fort. Jesus wird mit den Farben dieser antiken Heilande, von denen wir hier geredet haben, gemalt. Er redet von „größeren Taten", die er tun werde, als einen lahmen Mann zu heilen: „Denn wie der Vater die Toten erweckt und belebt, so belebt auch der Sohn, wen er will. Der Vater richtet ja auch niemanden, sondern hat das Gericht insgesamt dem Sohne übertragen, damit alle den Sohn ehren, wie sie den Vater ehren. Wer den Sohn nicht ehrt, ehrt auch den Vater nicht, der ihn gesandt hat."

So ist Jesus also darin diesen anderen Gottessöhnen gleich, daß er über das Los der Menschen verfügt, und für sie nach ihrer Stellung zu seiner Person verfügen wird. Auch in dem Bericht von der Auferweckung des Lazarus kommt dies zum Vorschein. Als Jesus Martha verspricht, daß ihr Bruder auferstehen werde, antwortet sie ihm (11, 24 ff.): „ich weiß, er wird auferstehen bei der Auferstehung am jüngsten Tage. Jesus sagte zu ihr: ich bin die Auferstehung und das Leben. Wer an mich glaubt, wird leben, auch wenn er stirbt; und jeder, der lebt und an mich glaubt, wird in Ewigkeit nimmermehr sterben." Und als Jesus dies gesagt hat, da ruft Martha aus: „Ja Herr, ich glaube! Ich glaube, daß du Christus bist, der Sohn Gottes, der in die Welt kommen soll." Sie ist dessen gewiß, daß, da Jesus der Gottessohn ist, er den Bruder auch auferwecken, ihm Leben schenken könne. Er ist es, der, als Gottessohn, über Leben und Tod der Menschen verfügt (vgl. 8, 24: wenn ihr nicht glaubt, daß ich es bin, werdet ihr an euren Sünden sterben; vgl. auch die Fortsetzung).

Und doch, obgleich der Stil und die Worte mit diesen anderen oben erwähnten Formeln so nahe übereinstimmen, ist es doch ein anderer Geist, der aus dem Johannes-Evangelium zu uns spricht. Vielleicht können wir an wenigen Punkten diese Übereinstimmung und doch Grundverschiedenheit der Stimmung besser belegen als eben hier. Der „Gottessohn" des Hellenisten verfügt ganz willkürlich wie der Despote des Ostens über das Los der Menschen, und wir fühlen aus den Worten die Eigenmächtigkeit und Selbstgenügsamkeit dieser geistlichen Herren heraus, ebenso klar wie das Bild des Zauberers und Goeten, die für Geld Gottes Gabe verschenken, uns hier entgegentritt. Daher

---

Das Sterbliche ward vernichtet vor meinem Antlitz .... Und empor stieg im Lande des Herrn Leben ohne Tod. — Und es (das Leben) ward bekannt seinen Gläubigen. — Und ohne Abzug allen denen gegeben, die sich auf ihn verlassen. Hallelujah! (Vgl. Ode Sal. 22, 7).

hören wir immer davon, daß er sie selig machen werde, daß er sie bewahren und belohnen werde.

Davon hörten wir aber gewöhnlich nichts im Johannes-Evangelium; der Ausdruck ist hier ins Passivum gewendet: die an ihn glauben, werden für ewig gerettet werden. Zwar kommt an einigen Stellen mehr die gewöhnliche Stilart zum Vorschein. So z. B. im 10. Kapitel (V. 24ff.): „Meine Schafe hören auf meine Stimme, und ich kenne sie und sie folgen mir, und ich gebe ihnen ewiges Leben, und sie sollen in Ewigkeit nicht verloren gehen, und niemand wird sie aus meiner Hand reißen", oder 6, 40: „Jeder der den Sohn sieht und an ihn glaubt, wird ewiges Leben haben und ich werde ihn am jüngsten Tage auferwecken". Aber hier, wo wir so nahe an die hellenistischen Gedankengänge streifen, wird auch der Umschlag sichtbar. Lesen wir z. B. die Fortsetzung der zuerst zitierten Worte: „Mein Vater, der (sie) mir gegeben hat, ist größer als alle, und niemand vermag sie aus der Hand des Vaters zu reißen. Ich und der Vater sind eins", so fällt Jesus in letzter Hand auf Gott zurück: er ist es, der hinter ihm steht, der durch ihn handelt: wer kann gegen ihn kämpfen? Und dasselbe ist auch 6, 37ff. zu finden: „Alles, was mir der Vater gibt, wird zu mir kommen, und wer zu mir kommt, den werde ich gewiß nicht hinaustreiben; denn ich bin vom Himmel herabgekommen, nicht um meinen Willen zu tun, sondern den Willen dessen, der mich gesandt hat. Das aber ist der Wille dessen, der mich gesandt hat, daß ich von alledem, was er mir gegeben habe, nichts verliere, sondern es am jüngsten Tage auferwecke. Das nämlich ist der Wille meines Vaters, daß jeder, der den Sohn sieht und an ihn glaubt, ewiges Leben habe, und ich ihn am jüngsten Tage auferwecke." So sehen wir, wie das Evangelium alles Jesu Handeln als ein Werk im Dienste des Vaters darstellt. Wie durchgreifend der Unterschied von jenen hellenistischen Heilands-Gestalten ist, liegt auf der Hand. Jesus wird nirgends als der willkürlich Entscheidende dargestellt; all das Seinige wird dem Vater untergeordnet; er tut nicht seinen Willen (vielleicht haben wir hier gerade Polemik gegen alle diese anderen Gestalten).

Und so oft uns auch im Evangelium diese Formeln begegnen, die an die versteinerte Formelwelt und Stilart dieser antiken Heilande erinnern, so ist doch an vielen Stellen nur noch deutlicher dieser Unterschied hervorgehoben. Die klassische Stelle 3, 16ff. kann als Beispiel dienen. „So sehr hat Gott die Welt geliebt, daß er den einzigerzeugten Sohn hingab, damit jeder an ihn Glaubende nicht verloren gehe, sondern ewiges

Leben habe. Denn Gott hat den Sohn nicht in die Welt gesandt, damit er die Welt richte, sondern damit die Welt durch ihn gerettet werde. Der an ihn Gläubige wird nicht gerichtet. Der Ungläubige ist bereits gerichtet, weil er nicht zum Glauben an den Namen des einzigerzeugten Sohnes Gottes gekommen ist." Es ist also Gottes Absicht, die Welt zu erretten; er hat die Sendung Jesu veranlaßt. Der Glaube an ihn rettet den Menschen, hierin folgt das Evangelium traditionellen Bahnen. Und doch können wir hier in einer anderen Weise einen Unterschied zu jenen antiken Heilanden feststellen. Das Gericht wird nicht von Jesus selber in äußerlicher Weise vollstreckt, es wirkt von selbst, von innen heraus. „Der Ungläubige ist schon gerichtet". „Das Gericht aber besteht darin, daß das Licht in die Welt gekommen ist und die Menschen der Finsternis den Vorzug gegeben haben vor dem Licht; denn ihre Werke waren böse" (V. 19ff.). Und auch im Folgenden wird dies in letzter Hand auf eine Art Prädestination zurückgeführt[1].

---

1. Damit ist auch das Evangelium mit der Frömmigkeit der Mysterien-Religionen eins: nur ein ganz bestimmter, auserwählter, prädestinierter Kreis von Menschen – neque enim omnes sed pauci, quorum ita mens est, ut tanti beneficii capax esse possit, hören wir Asclepius 18 – kann dieser Gnade teilhaft werden, vgl. Bousset, G.G.A. 1914, S. 724ff. Es ist ganz falsch, daß Wernle in seiner Kritik Boussets in dieser Hinsicht einen Unterschied zwischen den hellenistischen Mysterien-Religionen und dem Christentum, bezw. Paulus aufrecht zu halten sucht: „Den Frommen und Guten, Reinen und Barmherzigen, denen die fromm leben, kommt (C.H. 1, 22) der Nus zu. .... Das ist echt griechisch, auch echt platonisch gedacht, die moralische Disposition die Grundbedingung, die reine Erkenntnis die göttliche Zugabe. Brauche ich aber hinzuzufügen, in welchem diametralen Gegensatz die ganze paulinische Sünden- und Gnaden-, Fleisch- und Geistlehre zu eben dieser Anschauung steht? .... Gerade an diesen Beispielen sollte sich einem Paulus-Forscher der Sinn für die Besonderheit des paulinischen Denkens schärfen. Sie liegt eben doch in dem neuen furchtbaren Ernst" (Z. f. Th. u. K. S. 80).

Ich muß leider hier fast jeden Satz widersprechen. Zwar ist es griechisch, platonisch, wovon Wernle hier redet, hellenistisch, Mysterien-Frömmigkeit ist es nicht. Auch für diese durchbricht die göttliche Gnade ganz die schwache, menschliche Natur. Selber kann der Mensch für seine Rettung nichts tun, er ist rettungslos verloren. Durch die göttliche Gnade wird er gut, gerecht, usw.; die göttlichen Kräfte vertreiben die schlechten. Nur bei Paulus von einem furchtbaren Ernst zu reden, halte ich für ungerecht. Denn die hellenistischen religiösen Texte zeugen reichlich dafür, wie ernst dieser Fromme es mit der Erwählung Gottes nahm, wie ganz er seiner Willkür unterworfen und seiner Güte überlassen war (vgl. Phos S. 87ff.). Von den vielen Zeugnissen dafür will ich hier nur die Erzählung Apulejus' von seiner Einweihung in die Isis-Mysterien (Metam. XI, 21 ff.) hervorheben. Alles liegt hier an der

Damit wird ja gewissermaßen der Gerichtsgedanke umgebogen und in eine Linie mit Gedanken gestellt, die uns oft in den Mysterienreligionen begegnen. Denn ὁ γνωστικός, der Gnostiker, — mit πιστεύειν wechselt im Johannes-Evangelium nicht selten γιγνώσκειν — ist schon θεῖος, ist Gott, ist errettet aus den Banden des Schicksals, der Heimarmene. Und ganz wie γιγνώσκειν kann πιστεύειν für rein äußeres „Erkennen", von Dogmen und heiligen Namen und Formeln dastehen, aber wie jenes kann es auch eine mehr vergeistigte, verinnerlichte Bedeutung haben, wovon wir unten näher zu reden haben. Was hier betont werden sollte, das ist, daß der Glaube so zu sagen von selbst Tod oder Leben wirkt: wer glaubt, ist schon erlöst; wer nicht glaubt, ist schon gerichtet. So hat Jesus die Möglichkeit zum Heil, zur Errettung auf die Erde gebracht: wer sich nicht deren bedient, der muß zugrunde gehen, weil er nicht das zum Leben allein Nötige besitzt. Deshalb wird es so ausdrücklich betont, daß Jesus gesandt worden ist, um die Welt zu erretten, nicht um sie zu richten (3, 17). Es ist dies ein zum Teil anderer Ton als der, der aus den stolzen und übermütigen Worten der „Gottessöhne" zu uns redet.

Dieser Gedanke wird auch z. B. 12, 46ff. zum Ausdruck gebracht, und die Ähnlichkeit der Formulierung läßt uns ahnen, daß wir es mit formelhaftem Gut zu tun haben: „Ich bin als Licht in die Welt gekommen, damit jeder, der an mich glaubt, nicht in der Finsternis bleibe. Und wenn jemand meine Worte hört und nicht bewahrt, nicht richte ich ihn; denn ich bin nicht gekommen, um die Welt zu richten, sondern um die Welt zu retten. Wer mich mißachtet und meine Worte nicht aufnimmt, hat seinen Richter: das Wort, das ich geredet habe, das wird ihn richten am jüngsten Tage. Habe ich doch nicht von mir aus geredet, sondern der Vater, der mich gesandt hat, hat mir Auftrag gegeben, was ich sagen und was ich reden soll. Und ich weiß, daß sein Auftrag ewiges Leben ist." War oben von dem Glauben die Rede, so hier vom Worte Jesu. Schwankt oben der

---

Gnade der Göttin. Der furchtbare Ernst der Religion findet sich wahrlich nicht nur im Christentum, wenn wir mit unverhülltem Antlitz die Tatsachen betrachten wollen.

Der Unterschied zwischen Paulus und dem Hellenismus liegt m. E. anderswo, und wurzelt, am tiefsten gesehen, in den paulinischen, vom Judentum geerbten, lebendigen Gottesbegriff, wodurch die Frömmigkeit des Apostels einen anderen Ton — wer es will, mag ihn gern ernster nennen — erhalten hat. Ich kann hier auf meine Untersuchung Charis verweisen, vgl. z. B. S. 195ff.

„Glaube" zwischen fester Überzeugung, dogmatischem Glauben, und einem mehr religiösen, mystischen Sinne, so ist dasselbe hier mit Logos der Fall. Zuerst wird damit auf Jesu „Worte", seine Offenbarungen, seine Behauptung, Gottes Sohn zu sein, abgezielt; aber wie es für das 4. Evangelium so charakteristisch ist, im Laufe des Gesprächs verschiebt sich die Bedeutung, und das Wort steht als wunderbarer, geheimnisvoller Logos da, vielleicht sogar wie die Offenbarung, das kultische Wort, die heilige Formel, die die Weihung der Mysten zustande bringt, wie wir ja auch sonst solche kultische Gedanken im Evangelium belegen können[1]. Daher stammt auch der so stark betonte supranaturale Charakter dieses Wortes — es sind die Worte des Vaters — und diese sind ewiges Leben. Das Wort ist also, bringt den Menschen ewiges Leben (vgl. CH. I, 29: *καὶ ἔσπειρα αὐτοῖς τοὺς τῆς σοφίας λόγους καὶ ἐτράφησαν ἐκ τοῦ ἀμβροσίου ὕδατος,* vgl. dazu Ode Sal. 17, 12. 13). In diesem Zusammenhang werden weiter die deutlich auf den Kultus sich beziehenden Worte Jh. 6, 45ff. verständlich, wo auch zu kultischen Handlungen übergegangen wird: wir sehen, wie alles dies für diese Menschen ineinander fließt. Oft wird auch die Verbindung mit der Ethik angeknüpft, eine Verbindung, die auch ihrerseits mit Mysteriengedanken in Zusammenhang gebracht werden kann[2]: nur die das Gute tun, kommen zum Lichte, nur die, die der Vater zieht usw. Es ist nur das auserlesene, vorherbestimmte Geschlecht, das von den vom Gottessohne gebrachten göttlichen Gaben Teil bekommt (Jh. 12, 37ff.; 1, 13; 10, 26 u. a. oft).

Wie jene eigentlich recht bedeutende Verschiebung in der hellenistischen Gottessohnvorstellung zustande gekommen ist, können wir vielleicht mit einigem Anspruch auf Wahrscheinlichkeit sagen: es ist wohl das geschichtliche Bild des Jesus von Nazareth, das sich hier bewahrt hat[3].

---

1. Daß wir es hier mit für hellenistische Frömmigkeit charakteristische Gedanken zu tun haben, vgl. W. Bousset in G.G.A. 1914, S. 729, 738ff., u. öfter.

2. Einerseits ist der Gedanke herrschend, daß Guthandeln göttliche Gnade ist, Bösehandeln stammt aus den Dämonen in uns. Andererseits wird die Ethik oft der herrschende Gesichtspunkt: nur den Guten wohnt Gott, seine Gnade, seine Kräfte bei, nicht den Bösen, vgl. oben S. 120 Anm. 1. Das sind also im Grunde nicht verschiedene Gedanken, sondern nur verschiedene Ausdrücke, verschiedene Seiten einer ziemlich einheitlich orientierten Frömmigkeit. Den Maßstab der Logik kann man selbstverständlich nicht, wenn man geschichtlich verfahren will, an die Tatsachen der Religion legen.

3. Möglich wäre es auch, hierin einen Einfluß jüdischer Frömmigkeit zu konstatieren.

So verläßt der Gerichtsgedanke, der eigentlich nur diesen volkstümlichen, kultischen Gestalten angehört, die Heilands-Gestalt unsrer Schrift, und der johanneische Christus nähert sich mehr jenen Gottes-Gesandten, den göttlichen „Engeln" und „Herolden", die uns so oft in der hellenistischen Welt begegnen: In Gottes Auftrag richtet Jesus, seinen Willen bringt er zur Ausführung. Und doch tritt seine Gestalt nicht so hinter Gott zurück wie die jener Philosophen: ist es doch der „Glaube" an ihn, der über Leben und Tod entscheiden wird; darin gleicht er mehr den „Gottessöhnen" des Celsus[1]. Die Eigentümlichkeit, die, allen äußeren Formen und Formeln zum Trotz, das Christusbild des 4. Evangeliums aufzuzeigen hat, ist allem Anschein nach eine Frucht der geschichtlichen Tatsachen, der historischen Überlieferung, die sich doch eben in diesen übernommenen Gedanken Ausdruck verschafft hat.

Wie leicht jene mehr äußerlichen Gedanken dazu verwendet werden konnten, Jesus den Gottessohn als „Richter" der Welt, als „Feind der Menschheit" darzustellen, ist wohl verständlich. Wurden doch die Christen auch sonst für solche ausgegeben (vgl. z. B. Tacitus, Annal. XV. 44). Es darf uns daher nicht Wunder nehmen, daß wir im Johannes-Evangelium Aussagen antreffen, die fast wie bewußte Polemik gegen eine derartige Meinung klingen. Es wird ausdrücklich hervorgehoben, daß Jesus nicht gekommen ist, um zu richten sondern um zu erretten (*σώζειν*). Es scheint dies zwar mit den schon ausgeführten und traditionellen Zügen des Gottessohnes nicht direkt streiten zu wollen, es wird aber der rettende Charakter mehr als dort betont (Jh. 3, 17 ff.; 6, 39; 8, 15; 12, 47). Wahrscheinlich sind hier Gedanken abgespiegelt, die in der Missionspredigt der Christen stark im Vordergrund gestanden sind; vielleicht hat man sogar sich dabei schon an Vorbilder angeschlossen: denn Cornutus führt vom Logos aus, daß er nicht zum Übeltun und zum Schaden sondern zum Heilen (*σώζειν*) da ist, wo also auch derselbe Gedanke hervorgehoben wird[2].

Daß wir es hier mit beabsichtigter Zurückweisung polemischer Behauptungen von Gegnern zu tun haben, dafür können wir in Jh. 5, 45 ff. eine Andeutung finden. Wir haben oben mehrmals gehört, daß das Johannes-Evangelium Jesus mit Moses zusammengestellt hat, den die Juden

1. Wie ernst diese Seite bei Jesus hervorgehoben wird, zeigt sich auch darin, daß der jüdische Gerichtsgedanke ausdrücklich verneint wird, 5, 22: „Der Vater richtet niemanden, sondern er hat das Gericht insgesamt dem Sohn übertragen, damit alle den Sohn ehren, wie sie den Vater ehren".

2. Theol. Graeca, c. 16 ed. Lang S. 21, 9.

wahrscheinlich gegen den Propheten der Christen ausgespielt hatten, um aufzuzeigen, wie hoch dieser über ihm steht. Hier wird sogar die polemische Aussage der Gegner über Jesus auf Moses zurückgeworfen: „Meint nicht, daß ich euch beim Vater verklagen werde. Es ist einer, der euch verklagen wird, Moses, auf den ihr eure Hoffnung setzt". Es ist nicht Jesus, der der Feind der Menschheit ist, der sie ins Gericht stürzen wird, sondern der, auf den die Juden ihre Hoffnung setzen, Moses; er ist dieses Namens wert (vgl. 1, 17). Hier ist also an die jüdische Meinung von Moses als Überbringer der Thora zu Israel und dadurch zur Welt gedacht, und auf die auf der Thora fußende jüdische Vergeltungslehre. So ist denn Moses dieser „Feind der Menschheit". Und auch ein positiver Hieb wird hineingeflickt: Moses ist ja der, der in seinen Schriften eben für Jesus zeugt; die Juden, die an ihn zu glauben meinen, sie sollten doch diese seine Worte sich zu Herzen nehmen. So werden diese Worte des Johannes-Evangeliums noch ein Zeugnis für den polemischen Schutzcharakter dieser Schrift.

Nicht selten haben wir gesehen, eine wie große Rolle der Glaube spielte. Wer glaubt, wird gerettet werden. Und das war schon für jene hellenistischen Heilands-Gestalten der Fall. Glaube, das forderten sie alle, nach dem was Celsus uns erzählt; und den Volksmassen riefen sie zu: *τοὺς δ' ἐμοὶ πεισθέντας αἰωνίους φυλάξω*, selig wer mich anbetet usw. Glaube, das forderten die Priester des Mithra und Sebaste. Von Glauben hörten wir oft in den Oden Salomos.

Was bedeutet Glaube hier? Ist die obige Zusammenstellung mit der antiken Frömmigkeit richtig, so ist damit die Antwort gegeben, wie auch der Boden, auf dem allein der Begriff uns verständlich ist: Glaube ist die fides, quae creditur. Es ist der Glaube, daß der Gott diese oder jene Tat ausgeführt hat, daß diese oder jene Gestalt wirklich der Sohn Gottes, göttlicher Herkunft usw. ist. In diesem Sinne wird auch z. B. von Celsus das *πιστεύειν* absolut, in technischer Bedeutung verwendet; wir hören nicht allzu oft, woran man glauben soll, nur daß man glauben muß, um gerettet zu werden. Das zeigt, daß der Ausdruck schon abgenutzt ist, technisch dasteht. Doch kommt bisweilen auch der Gegenstand des Glaubens zum Vorschein, z. B. Mart. Pt. et Pl. 31: *πιστεύεις ὅτι μάγος εἰμί . . . ἐὰν δὲ ἀναστῶ, γίνωσκε υἱόν με εἶναι τοῦ θεοῦ* (wo das Verbum *γιγνώσκειν* mit *πιστεύειν* synonym ist). So bedeutet denn *πίστις* Glaubensbekenntnis, dogmatischer Glaube.

Aber es liegt darin etwas mehr, was nicht selten ans Licht tritt.

Es liegt darin, daß man auf diesen „Gott" vertraut, daß man von ihm sein Heil erwartet, und daher sein Schüler, sein „Sohn" wird, von ihm „Gnade" und Weihen empfängt. Dieser Glaube hat also eigentlich nichts mit Vertrauen zu tun, sondern eher mit kultischer Verehrung und kultischen Bekenntnissen. Er ist also nicht nur dogmatischer Glaube, sondern auch etwas mehr, indem er sich stets auf eine Person, und zwar eine geschichtliche Person bezieht (daher oben bei Celsus = *προστίθεσθαι*).

In der hellenistischen Frömmigkeit sind wir fast nur der technischen Form begegnet; das liegt aber wohl an der Dürftigkeit und Einseitigkeit unsrer Quellen. Dasselbe wäre auch mit unsren christlichen Schriften der Fall, wenn uns nicht das 4. Evangelium aufbewahrt wäre. Die johanneischen Schriften erschließen uns mehr von der ursprünglichen Bedeutung des Wortes als z. B. Paulus oder die Synoptiker, eine Bedeutung, die in dieser Literatur vorausgesetzt wird. Bei Johannes ist noch nicht der „Glaube" zu einer sterotypen Formel geworden, sondern es begegnet uns noch eine größere Variation, obgleich schon die Tendenzen zur Vereinfachung sichtbar werden.

Hier hören wir, daß die Christen „glauben" müssen, daß „Jesus von Gott gesandt ist" (11, 42; 17, 8. 21); daß „ich im Vater bin und der Vater in mir" (10, 38; 14, 10. 11), daß er „vom Vater ausgegangen ist" (16, 27. 30; 17, 8), daß „ich es bin" (8, 24; 13, 19), daß „du bist Christus, der Sohn Gottes, der in die Welt kommt" (11, 27), daß „Jesus ist Christus der Sohn Gottes" (20, 31; vgl. 1 Jh. 5, 1. 5). Und sehen wir genauer auf diese verschiedenen Formulierungen, so laufen sie ja, wie wir oben gesehen haben, in eine Gestalt zusammen, die des „Sohnes Gottes", die auch in den beiden zuletzt erwähnten Zitaten gerade genannt wird. So bedeutet „glauben", zu glauben, daß Jesus der Sohn Gottes ist, an seine göttliche Würde, seine göttliche Herkunft zu glauben.

So kann es nicht wundernehmen, daß *πιστεύειν* mit *γιγνώσκειν* synonym steht und wechseln kann (z. B. 6, 69; 10, 38; 17, 8), ja in den Handschriften wechselt es z. B. zwischen diesen beiden (10, 38). Und wenn wir nun das Verbum *γιγνώσκειν* mit *πιστεύειν* zusammenstellen, so wird unser Resultat noch deutlicher. „Wir haben geglaubt und erkannt", heißt es 6, 69, „daß du der Heilige Gottes bist"; die Pharisäer haben „erkannt, daß er Christus ist" (7, 28); die Juden werden „erkennen, daß er es ist" (8, 26); die Christen müssen die Taten glauben, „damit ihr zu der Erkenntnis gelangt und erkennet (*γνῶτε*

καὶ γινώσκητε), daß in mir der Vater, und ich im Vater" (10, 38; 14, 20); von ihnen heißt es 17, 7f.: „Sie sind jetzt zu der Erkenntnis gekommen, daß alles, was du mir gegeben hast, von dir stammt. Die Worte, die du mir gegeben hast, habe ich ihnen gegeben, und sie haben sie angenommen und in Wahrheit erkannt, daß ich von dir ausgegangen bin, und sind zum Glauben gekommen, daß du mich gesandt hast" (so auch 17, 23. 25). So umfaßt das „Erkennen" dasselbe wie das „Glauben", auch hier haben wir es mit Glaubenssätzen, mit Dogmen zu tun, die ja zum größten Teil mit denen identisch sind, die man „glauben" muß.

Es ist gerade charakteristisch, daß das johanneische Evangelium uns so oft Auskunft darüber gibt, was ihm „glauben" bedeutet, was man glauben soll. Das deutet darauf hin, daß das Wort noch nicht so technisch geworden ist, sondern nur die ersten Schritte in dieser Richtung getan hat. So würden wir also hier ein verhältnismäßig frühes Stadium haben, wo wir in die Entstehung der späteren christlichen Terminologie einen Blick tun könnten.

Schon eine rein statistische Vergleichung mit dieser anderen christlichen Literatur ist einleuchtend: in den jetzigen Synoptikern kommt *πιστεύειν* in Mt. 11-mal vor, Mk. 11-mal, Lk. 9-mal (dazu doch *πίστις* bezw. 8-, 5- und 11-mal), dagegen im 4. Evangelium ung. 100-mal, und nehmen wir den 1. Joh.-Brief hinzu, wird dieser Eindruck noch mehr verstärkt. Dadurch ist es wahrscheinlich, daß dieser Gedanke für das Evangelium von zentraler Bedeutung sein muß, auch wenn er nicht so oft betont wäre. Die Aufgabe des Täufers ist es, daß „alle durch ihn glauben sollen" (1, 7), „Gottes Werk ist, an den zu glauben, den er gesandt hat" (6, 29); das Zeugnis des Evangelisten über die Wahrheit seines Werkes wird in feierlichen Worten abgegeben, „damit ihr glaubt" (19, 35; 20, 31). So wird überall im Evangelium scharf zwischen *ὁ πιστεύων* und *ὁ μὴ πιστεύων* geschieden, ein Gegensatz, der nicht selten die Darstellung beherrscht (vgl. 3, 17ff.; 4, 39. 41. 42. 48. 53; 5, 38ff.; 6, 35ff.; 7, 48, beachte besonders 12, 37ff. u. a.). Es sind dies technische Verwendungen eines Terminus, der uns oben nicht so stark formelhaft begegnete, dessen häufiges Vorkommen für seine Rolle im Evangelium zeugt.

So ist das Glauben von wirklich durchgreifender Bedeutung im Johannes-Evangelium, und zwar nicht am wenigsten in jenem technischen Sinne. Wer diese Schrift verstehen will, muß diese Tatsache erklären können. Und nun haben wir ja gesehen, daß, wenn unsre Auf-

fassung von der Tendenz des Evangeliums richtig ist, das Glauben fast notwendig das Losungswort des Evangeliums werden mußte, der Glaube an Jesus, daß er der Sohn Gottes ist. Es ist ja geschrieben, um dies zu zeigen, um die Menschen davon zu überzeugen, damit sie nicht an alle diese anderen falschen Gottessöhne glauben. Es ist die Polemik und Apologetik, die die dogmatische Seite des Begriffes oft in den Vordergrund getrieben hat: das 4. Evangelium ist eine Streitschrift, die daher auch von ihrer Tendenz stark gefärbt worden ist. Daher kommt der Terminus hier weit häufiger vor als in irgend einer anderen neutestamentlichen Schrift.

Aber nicht selten tritt auch eine andere, mehr religiös-mystische Seite uns entgegen. Daß wir oft zweifeln müssen, welche von ihnen eigentlich gemeint ist, ist nur für diese Art Frömmigkeit charakteristisch: ihre Sprache muß fast so schillernd werden, wie wir es schon oben mehrmals gefunden haben. Aber alles dies ist nicht für unsre christliche Schrift eigentümlich, es ist etwas, was sie mit der volkstümlichen Frömmigkeit der antiken Welt gemeinsam hat. Dem antiken Menschen war ein Unterschied kaum bewußt.

Für diese schillernde Sprache eigentümlich sind z. B. die Worte Jh. 12, 44ff.: „Jesus aber rief laut und sprach: wer an mich glaubt, glaubt nicht an mich, sondern an den, der mich gesandt hat. Und wer mich sieht, sieht den, der mich gesandt hat. Ich bin als Licht in die Welt gekommen, damit jeder, der an mich glaubt, nicht in der Finsternis bleibe.“ Es scheint unzweifelhaft, daß die Worte zunächst in einem dogmatischen Sinne stehen: sie predigen das Dogma von Jesu Einssein mit dem Vater. Und doch ist es wohl nicht ein Zufall, daß der Glaube an Gott mit dem „Sehen Gottes“ (der *θέα θεοῦ*) parallel steht. Und wo im Evangelium (vgl. 5, 24; 14, 1; vgl. auch 5, 44) vom Glauben an Gott die Rede ist, da kann nicht der dogmatische technische Sinn im Vordergrund stehen, hier muß ein innigerer, mystischerer Ton durchbrechen.

Und wir können dasselbe für *γιγνώσκειν* bestätigen. Besonders Jh. 10, 14ff. ist echt hellenistisch-„gnostisch“. Hier „kennt“ der Vater Jesus, und Jesus den Vater, er die Seinigen, und sie ihn. Hier steht es wie so oft (vgl. z. B. Paulus im 1. Kor. 13 oder Mt. 11, 27) für die mystische Verbindung des Menschen mit Gott, um ein religiöses Verhältnis zu bezeichnen. Und doch, auch hier bleibt nicht selten der dogmatische Sinn noch im Hintergrunde und tönt durch (Beispiele wurden

schon oben erwähnt; vgl. auch 14, 7. 17; 17, 3; 10, 27; 16, 3), ja wir können nicht immer sagen, welches der herrschende Ton ist.

Die Verschiebung der Bedeutung, die hier eingetreten ist, wird vielleicht am besten erklärt, wenn wir auf die analoge Entwicklung des Begriffes *γνῶσις*, die schon von mehreren Forschern beleuchtet worden ist, hinweisen. Gnosis war ja auch ein „philosophischer" Terminus. Doch finden wir diesen in einer spezifisch religiösen Bedeutung in hellenistischer Frömmigkeit reichlich verwendet, wie auch in einem religiös-dogmatischen Sinne, der in mancher Hinsicht an die von *πίστις* erinnert, wovon wir oben geredet haben. Er umfaßt ein dogmatisches wie ein religiöses Moment (vgl. unten).

Die meisten Forscher haben diese Tatsachen so zu erklären versucht: sie suchen in der religiösen Verwendung die ursprüngliche Bedeutung, die bald vergröbert, dogmatisiert worden ist. M. E. übersieht diese Betrachtungsweise die große, primäre Bedeutung eben der Gnosis, der Kultlehre, des Kultmythus für gleichzeitige Frömmigkeit. Das war das Erste, was der Myste in den Weihen empfing, wodurch er in die Gemeinde aufgenommen wurde; diese heiligen Kenntnisse — die ihn auch von allen Uneingeweihten schieden — wurden von ihm als heiliges Eigentum, als göttliche Offenbarung, als ein Stück des Göttlichen selbst betrachtet. So ist es auch mit dem Glauben[1].

Dogmatik, Philosophie ist es in dem Maße, als wir hören, daß man an das oder das glaubt: es gibt einen Inhalt des Glaubens. Und dies ist wohl das Primäre, ganz wie es mit Gnosis der Fall ist. Wie aber diese in den Weihen gewöhnlich mitgeteilten Kenntnisse, ganz wie wir es oben für die Worte (*λόγος*) fanden, als an sich heilig, selbstwirkend, von „Kraft" geladen gedacht werden, so kommt das Hauptgewicht leicht darauf zu liegen, nicht auf dem Inhalt: nicht was man „kennt" — das wird so zu sagen als selbstverständlich vorausgesetzt —, sondern daß man „kennt", daß man die Offenbarung besitzt, ist die Hauptsache. Und so ist es auch mit dem Glauben der Fall[2]. So bekommen Gnosis und Pistis neben jenem dogmatischen Sinne einen mystisch-

1. Zum Teil wird also durch „Glauben" ähnliches zum Ausdruck gebracht wie oft durch die Hervorhebung des „Namens" Jesu, vgl. Boussets Ausführungen Kyrios Christos S. 274ff. — Joh. Weiß, Das Urchristentum, S. 322ff., sucht in einer gerade entgegengesetzten Entwicklung den Begriff zu erklären, m. E. aber ohne einschlägige Gründe; auch er hat aber empfunden, daß der Begriff ein schon von Paulus übernommener sein muß. Hierin folgt ihm auch Bousset, wenn auch auf anderen Linien.

2. Vgl. Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterien-Religionen, S. 9 und 85.

religiösen, indem sie als göttliche, vergöttlichende „Kraft“ gedacht werden, als ein fast physisch vorgestellter Stoff, ein Fluidum, das mechanisch, in den kultischen Worten oder Formeln oder Handlungen, in den Mysterien, den Gläubigen geschenkt werden, in der Ekstase vernommen, erlebt werden kann. So stehen *γνῶσις* und *πίστις* und *χάρις* und *σοφία* und *ἀλήθεια* und wie sie nun alle heißen so oft mit einander synonym, um die göttliche Kraft im Menschen, die er durch die Weihe empfangen hat, zu bezeichnen, wobei diese Begriffe am stärksten orientalisiert, kultisch orientiert worden sind, auch wo wir rein äußerlich nichts vom Kultus hören.

Von den Gläubigen wird dies in der Mystik, in der Ekstase und ähnlichen Phänomenen handgreiflich erlebt: diese sind es, die uns diese ganze Frömmigkeit psychologisch erklärlich machen können. Und von hier aus ist es nur ein kleiner Schritt, den Glauben und die Erkenntnis noch mehr zu „psychologisieren“, sie in den religiösen Erfahrungen der Gläubigen, auch wo sie nicht von so äußerlicher Art waren, nichts mit Mysterien oder Weihen zu tun hatten, wiederzufinden, wenn auch dabei fast immer jene fast physische Betrachtungsweise die vorherrschende blieb: zu viel spiritualisieren scheint eher eine Eigentümlichkeit moderner als antiker Gedanken zu sein[1]. Der Kultus bleibt fast immer der Schlüssel zur hellenistischen Frömmigkeit.

Diese Entwicklung ist nicht eine nur johanneische (christliche) Erscheinung, sie begegnet uns reichlich bezeugt in gleichzeitiger hellenistischer Frömmigkeit, und es kann uns daher nicht Wunder nehmen, daß alle diese verschiedenen Gedanken in einander fließen, nicht streng zu unterscheiden sind.

Ein beredtes Beispiel ist C. H. 4, 4: *κρατῆρα μέγαν πληρώσας τοῦτον κατέπεμψε δοὺς κήρυκα, καὶ ἐκέλευσεν αὐτῷ κηρύξαι ταῖς τῶν ἀνθρώπων καρδίαις τάδε· βάπτισον σεαυτὴν ἡ δυναμένη εἰς τοῦτον τὸν κρατῆρα, ἡ πιστεύουσα ὅτι ἀνελεύσῃ πρὸς τὸν καταπέμψαντα τὸν κρατῆρα, ἡ γνωρίζουσα ἐπὶ τί γέγονας. ὅσοι μὲν οὖν συνῆκαν τοῦ κηρύγματος καὶ ἐβαπτίσαντο τοῦ νοός, οὗτοι μετέσχον τῆς γνώσεως καὶ τέλειοι ἐγένοντο ἄνθρωποι τὸν νοῦν δεξάμενοι . . . . ὅσοι δὲ τῆς ἀπὸ τοῦ θεοῦ δωρεᾶς μετέσχον, οὗτοι, ὦ Τάτ, κατὰ σύγκρισιν τῶν ἔργων ἀθάνατοι ἀντὶ θνητῶν εἰσί.* Es ist ja hier von dem Wissen davon die Rede, daß der Mensch nach dem Tode dahin gehe, woher er gekommen ist. Der Inhalt der Gnosis scheint die „Mysterienlehre“, die in den Weihen (beachte *κρατήρ* und

1. Vgl. Wetter, Phos, S. 161 ff.

βάπτισμα) mitgeteilten Kenntnisse zu sein. Auch hier stehen ja *πιστεύειν* und *γνωρίζειν* parallel.

Eine ähnliche Beobachtung kann C. H. 9, 10 gemacht werden: *ταῦτά σοι, Ἀσκληπιέ, ἐννοοῦντι ἀληθῆ δόξειεν, ἀγνοοῦντι δὲ ἄπιστα. τὸ γὰρ νοῆσαί ἐστι τὸ πιστεῦσαι, τὸ ἀπιστῆσαι δὲ τὸ μὴ νοῆσαι, ὁ γὰρ λόγος μου φθάνει μέχρι τῆς ἀληθείας, ὁ δὲ νοῦς μέγας ἐστὶ καὶ ὑπὸ τοῦ λόγου μέχρι τινὸς ὁδηγηθείς, φθάνειν ἔχει τῆς ἀληθείας· καὶ περινοήσας τὰ πάντα καὶ εὑρὼν σύμφωνα τοῖς ὑπὸ τοῦ λόγου ἑρμηνευθεῖσιν ἐπίστευσε καὶ ἐν τῇ καλῇ πίστει ἐπανεπαύσατο. ἀλήθεια* (Offenbarung), *πίστις* und *νοῦς* wechseln also. Und auch wenn der Logos hier als der *ὁδηγός* des Mysten vorgestellt und der Gedankengang in der philosophischen Traktate nicht in seiner Konkretheit beibehalten wird, erhält doch alles mehr Leben, wenn wir es gegen den Hintergrund der Mysterienpraxis betrachten.

Das zeigt uns auch ein Wort des Porphyrius ad Marcellam 24, worauf ich durch die Lektüre von Reitzensteins letztem Werke aufmerksam wurde: *τέσσαρα στοιχεῖα μάλιστα κεκρατύνθω περὶ θεοῦ· πίστις, ἀλήθεια, ἔρως, ἐλπίς. πιστεῦσαι γὰρ δεῖ ὅτι μόνη σωτηρία ἡ πρὸς τὸν θεὸν ἐπιστροφή, καὶ πιστεύσαντα ὡς ἔνι μάλιστα σπουδάσαι τἀληθῆ γνῶναι περὶ αὐτοῦ, καὶ γνόντα ἐρασθῆναι τοῦ γνωσθέντος, ἐρασθέντα δὲ ἐλπίσιν ἀγαθαῖς τρέφειν τὴν ψυχὴν διὰ τοῦ βίου.* Auch hier ist, wie Reitzenstein hervorhebt, deutlich von Mysterienlehre und Mysterienterminologie die Rede: Zuerst der G l a u b e, daß Gott retten kann, dann die Kenntnis der Mysterienwahrheit über ihn, und alles dies endigt in *ἔρως* (und *ἐλπίς*), in der Mystik also, ein Beispiel für das, was wir oben hervorgehoben haben: daß die Gnosis oder Pistis zuerst dogmatisch ist, von da aus in Mystik übergeht. Das erst gibt gute „Hoffnung" (vgl. auch 8 und besonders 21: *διὰ τῆς γνώσεως καὶ τῆς βεβαίας πίστεως, τὸ μεμαθηκέναι, ὅτι ὑπὸ τοῦ θεοῦ προνοεῖται πάντα κτλ.*).

Pistis und Gnosis werden jetzt mit *πνεῦμα, ζωή, ἀλήθεια, χάρις* zusammengestellt[1]; bei beiden liegt bald der Schwerpunkt darauf, daß

---

1. Vgl. P. Par. 3. 1012 *ὁ ἐπὶ τῆς τοῦ κόσμου κεφαλῆς καθήμενος καὶ κρίνων τὰ πάντα περιβεβλημένος τῷ τῆς ἀληθείας καὶ πίστεως κύκλῳ ιναη* (*ἀλήθεια* ist Offenbarung). Act. Joh. 98 heißt es vom Kreuze *ποτὲ πνεῦμα, ποτὲ ζωή, ποτὲ ἀλήθεια, ποτὲ πίστις, ποτὲ χάρις* (vgl. Diognet. 11, 1). So wird Stephanus Acta 6, 5 ein Mann, *πλήρη πίστεως καὶ πνεύματος ἁγίου* genannt, 6, 8 *πλήρης χάριτος* (aber eine Reihe von Handschriften haben *πίστεως*) *καὶ δυνάμεως*; 11, 24 *πλήρης πνεύματος ἁγίου καὶ πίστεως*. 2. Tim. 1, 13 werden

sie eine Art Kraft (beachte oben ὅσοι δὲ τῆς ἀπὸ τοῦ θεοῦ δωρεᾶς μετέσχον) im Menschen sind, die sie im Kultus erworben hat durch die in den Weihen mitgeteilten geheimen Kenntnisse, durch die heiligen Formeln und Worte. Wenn er diese besitzt, dann hat er die unvergänglich machende Kraft in sich, er ist damit unsterblich, Gott geworden.

Dies ist ein Prozeß, der in der Geschichte der Religion sich überall vollzieht: die Heiligkeit und Macht des Kultwortes zeigt sich in hellenistischer Zeit besonders deutlich darin, daß es so oft von Zauberern und Goeten für Zauberzwecke benutzt worden ist (gleich wie in Indien brahma). Durch sie meint dieser, daß er alles bezwingen könne, sogar die Götter selber. Die Grenze zwischen dieser Betrachtungsweise und der religiösen ist aber nicht immer sichtbar, wie groß auch der prinzipielle Unterschied ist.

Nun könnte vielleicht die Frage erhoben werden, warum in gewissen Schichten des Christentums wie in jener volkstümlichen hellenistischen Frömmigkeit die Pistis (in ihrem technischen Sinne) der Gnosis so stark vorgezogen worden ist. Vielleicht kann sie zum Teil durch einen Hinweis auf die größere Volkstümlichkeit jener beantwortet werden. Gnosis ist vielleicht ursprünglich mehr ein philosophischer Terminus; Pistis wurzelt, wie wir gesehen haben, in der volkstümlichen Frömmigkeit jener Zeit.

Wir finden diese auch in stoischer Philosophie reichlich verwendet, und dabei in einer gewissen Analogie zu γνῶσις, und doch fast als Polemik gegen sie. In diesen Kreisen scheint dies Wort gebraucht worden zu sein, und die Bedeutung, die es hier hat, könnte davon zeugen, daß es aus dieser Sprache von der volkstümlichen Frömmigkeit aufgegriffen und zu seinem technischen Sinne dort umgeprägt worden ist. Pistis steht im Stoizismus als Kontrast zum Skeptizismus, der das schließliche Resultat der griechischen Philosophie geworden war: Das Denken führt zur Skepsis; Pistis allein kann etwas sicheres geben, sie ist die nicht durch Denken zustande gekommene Überzeugung[1].

Von Philo wird dieser Sprachgebrauch aufgenommen; ihm ist Pistis eine göttliche Gabe, die Gott den Menschen bringt, wodurch sie ihn kennen lernen — was dem natürlichen Menschen, der nur „denken"

πίστις und ἀγάπη zusammengestellt, vgl. auch 1. Kor. 13. Aber dies ist nichts Ungewöhnliches, zeugt nur davon, wie vergeistigt, religiös-mystisch-kultisch orientiert das Wort jetzt ist.

1. Auch hier hat also Glaube einen Inhalt, es ist „dogmatischer" Glaube. Ich folge hier Bréhiér, a. a. O. S. 217ff.

kann, nicht möglich ist. Gott ist für unsern Verstand unfaßbar, nur die, denen er seine göttliche Gabe — die nun oft als Pistis bezeichnet wird — schenkt, vermögen es. Dabei ist für ihn der Glaube mehr das Ziel der Religion, nicht ihr Anfang (wie es für die volkstümliche Frömmigkeit war). So liegt nicht selten das Hauptgewicht darauf, daß wir es hier mit einer **Gabe Gottes**, etwas Göttlichem im Menschen, zu tun haben, wobei der Begriff nicht selten in Ekstase und Enthusiasmus endigt, psychologisch-religiös orientiert wird. Das hindert aber nicht, daß auch für Philo wie für die Stoa „Glaube" ursprünglich einen Inhalt hat: Gott allein ist die Ursache der Welt, alles gehört ihm; alles wird verändert, nur er ist unveränderlich (*ἄτρεπτος* leg. alleg. II 89, qu. deus sit. im. 4)[1]. Zu derartigen Überzeugungen kommt man nun nach Philo nicht auf den Wegen des Denkens, sondern nur auf denen des Glaubens. Und vielleicht wählt er bisweilen diesen Terminus, um den jüdischen Glauben in Kontrast zu denen zu stellen, die diese Dinge anderen Göttern zuschrieben.

Dann steht der Glaube Philos mit der oben konstatierten technischen Verwendung der Christen und der hellenistischen Frömmigkeit in direkter Beziehung. Denn hier bedeutet er nicht nur eine Überzeugung, sondern darin liegen auch so zu sagen die praktischen Konsequenzen dieser Überzeugung: daß man sich auf den verläßt, an den man „glaubt", von ihm sein Heil erwartet, was in dem konkreten Falle kultisch gedacht ist. Eine Analogie zeigt sich darin, daß auf beiden Linien der Glaube von seinem Inhalte gelöst werden kann und an sich für göttlich gilt, in Ekstase und Enthusiasmus, in kultischer Mystik endigt, wobei die beiden ununterscheidbar ineinander fließen können.

Dieser religiöse „Glaube" ist kultisch orientiert, bedeutet z. B. kultische Anschließung an eine Person, weil man sie für Gott, Gottessohn hält. Vielleicht haben wir eben in dieser Seite seiner technischen Bedeutung den Grund dafür, daß *πιστεύειν* dem *γιγνώσκειν* vorgezogen wird: jenes bedeutet nicht **nur** dogmatisches Erkennen, sondern auch Bekenntnis, daß man ein „Gläubiger" wird, in die Gemeinde eintritt.

Zum Teil können wir eine ähnliche Entwicklung im Christentum

---

1. Daß doch bisweilen bei Philo die Bedeutung „Vertrauen" hineinkommt, und den Begriff färbt, liegt wohl an jüdischem Einfluß: „der Glaube Abrahams" ist für die Juden vorbildlich. Das ist aber etwas anderes als der dogmatische Glaube; jener Glaube hat keinen Inhalt, er ist Vertrauen für eine Person. Daß die beiden doch bei Philo nicht immer zu unterscheiden sind, kann nicht Wunder nehmen.

auch außerhalb des Johannes-Evangeliums spüren. In **Acta** und bei **Paulus** begegnet uns der Terminus Glaube vorwiegend in technischem Sinne, so daß wir vergebens nach einem Schlüssel zu seiner Entstehung suchen. Die Christen werden „die Gläubigen" oder „die zum Glauben gekommenen sind" genannt (z. B. Mk. 9, 42; Act. 2, 44; 4, 32; 5, 14 — *πεπιστευκότες*, z. B. Act. 15, 5; 18, 27; 19, 18; 21, 20. 25); das Verbum steht absolut als technischer Terminus, wir hören davon, daß Leute „gläubig werden" usw. (Act. 8, 13; 11, 21 u. oft)[1].

Ein wenig mehr verständlich wird der Ausdruck, wenn er so formuliert ist, daß die Christen genannt werden: die da glauben an Jesus (Mk. 9, 42; Mt. 18, 6; Act. 5, 14; 9, 42; 10, 43; 11, 17; 14, 23; 16, 31; 18, 8; 19, 4; 22, 19) oder zum Glauben an ihn als den Herrn gekommen sind[2]. Auch hier ist zwar die Formel technisch und kann nicht in sich oder aus sich selbst heraus gedeutet werden. Dann könnten wir keine andere Bedeutung finden als diese: vertrauen auf, oder etwas ähnliches, was doch nicht gemeint sein kann. So scheint es wahrscheinlicher, daß wir Formeln haben, die auf eine Sprache zurückweisen, die uns hier nur in diesen versteinerten Formeln begegnet.

In einigen Zusammenstellungen ist doch das Wort „glauben" auch in den Synoptikern mehr unmittelbar verständlich: wo vom Wunderglauben die Rede ist. Den Kranken, die Jesus um Heilung anrufen, antwortet er: „glaube, und du wirst gerettet werden", wir hören vom Glauben der Kranken in diesem Sinne (Mk. 5, 36; 9, 23. 24; 11, 23. 24; 2, 5; 4, 40; 5, 34; 10, 52; Mt. und Lk. auch oft), der Gegensatz dazu ist, an ihn nicht zu glauben, zu zweifeln an seinen Worte oder ähnl. (vgl. Lk. 1, 20. 45).

Das ist nun ein Zug, der in volkstümlichen Legenden aller Zeiten gern einen Raum hat: der Held fordert Vertrauen auf seine Macht. Und dies ist die Grundbedeutung, die fast überall in den Synoptikern das Wort *πιστεύειν* (*πίστις*) besitzt: glaube, daß du gerettet werdest, daß der Engel (die Schrift) Wahrheit redet, usw. Und nun erinnern wir uns, daß nach Celsus auch die Priester des Mithra und Sebaste dasselbe gefordert haben. So ist es nicht Jesus allein, der „Glauben" fordert. Ja, auch in den Synoptikern fordert ja der Engel dasselbe für sich. Jesus fragt die Pharisäer, warum sie nicht an Johannes den

1. Ebenso absolut und technisch steht *πίστις* Act. 6, 7; 13, 8; 14, 22. 27; vgl. auch 14, 9; 15, 9; 17, 31.

2. Das bedeutet auch *πίστις ἡ εἰς Ἰησοῦν Χριστόν* z. B. Act. 20, 21; 24, 24; 26, 18; Act. 3, 16 *πίστις τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ*.

Täufer geglaubt haben (Mk. 11, 23. 24. 31 und Par.), wenn seine Taufe vom Himmel war. So stehen wir hier vor einer allgemeineren Tatsache, die nicht nur volkstümlich, auch nicht nur religiös ist.

Die religiös-technische Bedeutung, die wir doch oben z. B. bei Celsus auch für den Hellenismus haben belegen können, wurzelt allem Anschein nach in jener Verwendung des Wortes. Denn an den oder den glauben, das bedeutet, ihm zuzutrauen, daß er die Macht hat, diese oder jene mächtige Tat auszuführen, daß er also ein mächtiges Wesen ist, für den Hellenisten: ein Gott, ein Sohn Gottes, und daß man daher sein Schüler, Verehrer wird. So verdichtet sich der Terminus zu einer technischen Formel, wobei sich der „Glaube" stets auf eine Person richtet, und es darauf absieht, daß diese eine gewisse Würde inne hat, Glaube wird, wie wir es oben belegen konnten, = glauben, daß dieser oder jener Gott, göttlich ist, und die praktischen Folgerungen daraus ziehen.

So verengt und technisch geworden fanden wir das Wort bei Celsus, und zwar eng mit dem Wunderglauben verbunden. So ist es auch in unsren Evangelien. Hier redet der Schächer am Kreuze zu Jesus: „steige hinab, und wir wollen an dich glauben" (Mk. 15, 32 und Par., vgl. Mk. 1, 15), wir hören Jesus die Christen ermahnen, nicht an den Antichrist zu glauben (Mk. 13, 21 und Par.); und doch möchten wir zweifeln, ob wir es mit dem allgemeineren oder verengten Sinn zu tun haben.

Rein technisch und formelhaft sind Mk. 9, 42 (Mt. 18, 6), wo die „Gläubigen" für „die Christen" stehen, so auch im unechten Markusschluß 16, 17. Im Lk. sind 8, 12. 13 und 22, 32 formelhaft und zeugen davon, daß hier die spätere technische Sprache der Gemeinde zu Worte gekommen ist (vgl. Mt. 23, 23). Und diese Sprache ist in Acta die vorherrschende.

Nun kann zwar mit einem gewissen Rechte eingewendet werden, daß für unsre Evangelien schon der „Wunderglaube" etwas mehr bedeutet, daß für sie darin schon etwas vom christlichen (technischen) „Glauben" eingeschlossen war: er hat einen Ton bekommen, der eine spätere Entwicklung verrät, die nicht ursprünglich mit der Verwendung des Wortes verknüpft gewesen ist. Glaube bedeutet für die Christen doch immer „Glaube an Jesus". Der Christusglaube gibt überall dem Worte seine Färbung. Auch wo es nicht ausdrücklich erwähnt wird, liegt dies im Hintergrunde, und taucht auch wieder und wieder in den Formeln auf, wenn es auch seltener und seltener wird, eben weil es so selbstverständlich ist, daß der Glaube der Christen der Glaube an Jesus, an den Herrn, an ihn als den Messias, als Sohn Gottes ist (vgl. Act.

5, 14; 9, 42; 11, 17; 14, 23; 16, 31; 18, 8; 19, 4; 22, 19; 3, 16; 20, 21; 24, 24; 26, 18). Daher ist es nur natürlich, daß wir so überaus überwiegend von Christusglauben hören, nur selten und wahrscheinlich sekundär von Gottesglauben. Jener ist ohne Zweifel das für die Christen Bezeichnende.

Bisweilen wird doch die Formel ausführlicher zitiert, z. B. im D-Text zum Bericht von der Umkehr des äthiopischen Eunuchen: *εἰ πιστεύεις ἐξ ὅλης τῆς καρδίας σου* [*ἔξεστιν*]. *ἀποκριθεὶς δὲ εἶπεν· πιστεύω τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ εἶναι τὸν Ἰησοῦν* [*Χριστόν*] (8, 37, vgl. 9, 20). Und dies steht charakteristischerweise unmittelbar vor dem Bericht von seiner Taufe, also seinem Übertreten zu den „Christusgläubigen“.

Eine Analyse der paulinischen Schriften wird uns dasselbe Resultat geben; die Sprache, die wir hier finden, wird uns kaum in anderer Weise verständlich als so, daß Paulus jene Gemeindesprache voraussetzt, vielleicht ein wenig verschiebt und vertieft.

Auch bei Paulus wird der Ausdruck „die da glauben“ oder ähnliches einfach als technischer Name für die Christen verwendet, und zwar so, daß er als Gegensatz zu den Ungläubigen (= den Nichtchristen) steht, z. B. 1. Kor. 14, 22. Auch bei ihm wird uns doch ein paar Mal etwas über das Wesen dieses Glaubens deutlich. Es ist ein Glaube an Christus Jesus, was besonders aus dem stark betonten Passus Gal. 2, 16 hervorgeht (vgl. Phil. 1, 29). Das bedeutet auch der bei Paulus so häufig begegnende Ausdruck *πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ* (z. B. Gal. 3, 22; Rm. 3, 22. 26) oder das einfache *πίστις* (wenigstens am oftesten).

Und was im Glauben an Jesus liegt, das sagt er uns wenigstens an zwei Stellen. 1. Thess. 4, 14: „Wenn wir glauben, daß Jesus gestorben und auferstanden ist“; und die stark betonte Stelle Rm. 10, 9ff.: „Wenn du mit deinem Munde den Herrn Jesus bekennst und von Herzen glaubst, daß Gott ihn von den Toten erweckt hat, wirst du gerettet werden“. Der Inhalt des „Glaubens“ ist also, daß Jesus gestorben und auferstanden ist. Dasselbe will auch die oft wiederkehrende Formel: zu glauben an „Gott, der ihn von den Toten auferweckt hat, wo der Ton deutlich auf dem Relativsatz liegt[1], sagen. Als solcher wird er von der Gemeinde als Herr im Kultus angerufen. Aber wie kann man ihn im Kultus verehren, fragt Paulus, wenn man nicht den Glauben hat. Und die notwendige Voraussetzung dafür ist die Predigt von ihm, von ihm als dem Auf-

---

1. Vgl. Bousset, Kyrios Christos S. 123 und Anm. 3.

erstandenen; als solchen sollen die Christen an ihn **glauben**. Hier haben wir also so zu sagen das christliche Grunddogma.

Daß dies nicht öfter ausgesagt wird, liegt daran, daß Paulus ja an schon christliche Gemeinden schreibt, denen es so zu sagen selbstverständlich war, was dieser „Glaube" bedeutete, von dem er redete. So sehen wir, daß Paulus auch hier auf überliefertem Gute fußt, wenn er von Glauben redet.

Diese christliche Gemeindesprache fanden wir in den Synoptikern wie in Acta vorausgesetzt. Und auch in der übrigen frühchristlichen Literatur begegnet sie nicht selten, davon zeugend, daß das Gefühl dafür, daß der Glaube doch stets Glaube an Jesus bleibt, lebendig ist (Apk. 14, 12; 1. Jh. 5, 10. 13, vgl. 1. Tim. 5, 12; 6, 10. 21; Judas 20).

Allem Anschein nach sind also die Christen nicht die ersten gewesen, die von „glauben", Glauben an einen als „Sohn Gottes" geredet haben, davon daß „Glaube" die notwendige Voraussetzung für Errettung sei. Dieser Sprachgebrauch ist wahrscheinlich schon in der volkstümlichen Frömmigkeit des Hellenismus lebendig. Dort ist er an die „Gottessöhne" angeknüpft, von Priestern des Mithra, Serapis, von Wundertätern und Gauklern aller Art in Anspruch genommen. So ist er auch schon in die christlichen Gemeinden eingedrungen. Doch erst bei Paulus, der wohl auf **hellenistischer** Gemeindesprache fußt, in Acta und im Johannes-Evangelium hat dieser Sprachgebrauch sich durchgesetzt und ist zur Herrschaft gekommen.

Rein statistisch scheint das Wort „Glaube" eine desto größere Rolle zu spielen, je mehr die Schriften in der hellenistischen Welt heimisch sind, wenigstens wenn wir die Sprache der Paulus-Briefe als Zeugnisse hellenistischer Gemeindesprache ansehen können. Für Glaube in jenem dogmatischen Sinne gab es im konservativen Judentum keinen Raum. Erst wenn die christliche Frömmigkeit hellenistisch orientiert war und im Gegensatz zum Hellenismus trat, konnte man davon reden. Der „Glaube" des Juden, das war Vertrauen, das אָמֵן, אֱמֶת des Alten Testaments[1]. Erst die Entgegensetzung und der Wettkampf aller jener Heilands-Gestalten oder die Mysterien-Religionen mit ihren Geheimlehren und ihrer Wertschätzung der Gnosis haben die Situation geschaffen, aus der heraus dieser Glaube verstanden werden kann, und wo er zu seiner durchgreifenden Bedeutung in der Frömmigkeit gelangen mußte.

---

1. Es steht J. Sir. 35, 24 parallel mit *ὁ πεποιθὼς κυρίῳ* (4. Makk. hören wir oft von *πίστις πρὸς τὸν θεὸν* 15, 24; 16, 22; vgl. 5, 25; 7, 21). S. auch die berühmte Stelle Hab. 2, 4 *ζήσεται ἐκ πίστεώς μου*, vgl. auch Ps. 77, 22; Prov. 24, 24.

Diese Verwendung des Glaubens ist in den apokryphen Apostelakten besonders deutlich belegbar. Die Aposteln verkündigen hier, wie es oft heißt, „einen neuen Gott“ (Jesus); „die an ihn glauben“, werden dadurch gerettet werden. In diesem „Glauben“ liegt nicht nur, daß man ihn für Gott, Gottessohn hält, sondern auch, daß man sein Jünger wird, Taufe und Eucharistie usw. erhält. Wie stark technisch das Wort geworden sein kann, zeigen uns einige Beispiele aus den Thomasakten. Wir hören nicht nur, daß man an den neuen Gott glaubt, sondern auch, daß man „an den Apostel Thomas glaubt“ (vgl. 164α und β, 170α und β), und das will hier nicht nur sagen, daß man nicht an seinen Worte zweifelt, sondern auch, daß man die Folgerung davon zieht, und „an Jesus glaubt“, d. h. Christ wird.

So ist der „Glaube“ an Jesu irdischem Leben orientiert, es ist der Glaube daran, daß er der Sohn Gottes, Christus ist. Dieser Glaube scheidet die Christen von allen anderen, die eine ähnliche Würde anderen Helden zuschreiben, die an Simon, an Dositheos, Menander, Mani, und wie sie nun heißen, „glauben“. Aber ist das so, dann ist es nicht ganz richtig zu sagen, daß Jesus erst in seiner Würdestellung als „Herr“ das Objekt des christlichen Glaubens geworden ist[1], sondern im „Glauben“ liegt der Kultus mit eingeschlossen. Wir können dies z. B. für den Kaiserkultus belegen: wenn der Kaiser für Gott, Sohn Gottes gehalten worden war, dann wurden Kultus und Priester ihm geweiht; und nicht erst als der kultisch Verehrte wurde er später auch Gott genannt.

Kapitel 8.

Der Gottessohn in der nicht-johanneischen christlichen Literatur und sein Verhältnis zum hellenistischen „Gottessohn“.

Gegen unsre oben ausgeführte Untersuchung wird man gewiß den Vorwurf richten, daß sie die nächstliegenden Quellen für die Erläuterung des Terminus Sohn Gottes — das Spätjudentum, mit dem alten Testament, und die urchristliche Literatur — ganz beiseite gelassen hat. Es muß daher hier das Problem aufgenommen werden, ob er nicht vielleicht aus dieser Literatur erklärt werden könnte, oder, wenn dies

1. So Bousset, Kyrios Christos, S. 123.

nicht der Fall ist, wie das Vorkommen desselben Titels hier zu beurteilen wäre.

Man hat gewöhnlich angenommen, daß das Johannes-Evangelium den Terminus Sohn Gottes aus dem Urchristentum oder aus Paulus übernommen habe.

Gegen diese beiden Annahmen spricht doch die nicht zu bestreitende Tatsache, daß der Titel *υἱὸς ϑεοῦ* in der nicht-johanneischen christlichen Literatur schon weit mehr ein technischer christlicher Terminus geworden ist, als es der Ausdruck im 4. Evangelium ist. Hier finden wir doch mehrmals Beweise, die mit seiner ursprünglichen Bedeutung nahe zusammenhängen, angeführt, es wird ein fremder Terminus auf Jesus übertragen; dort ist er schon ein eingewurzelter christlicher Gedanke, mit einem formelhaften Inhalt, die konkreten Züge sind schon verblaßt, und er ist ein metaphysisch-dogmatischer Terminus geworden. Besonders deutlich ist dies bei Paulus, im 1. Johannes-Brief, bei Hermas und bei den apostolischen Vätern (vgl. z. B. Barn. 5, 11; 7, 2; 15, 5; 6, 12; 7, 9; Diognet 9, 2. 4; 10, 2; Ign. Eph. 4, 2; Ign. Magn. 8, 2; 13, 1; Rom. Int. u. a.), aber auch in den Synoptikern ist dies der Fall. Typisch sind z. B. die Taufformeln in Mt. und Didache, wo die Taufe *εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος* geschieht; „der Sohn" ist so technisch geworden, daß es als ein Eigenname dasteht: *ὁ υἱός* ist der Sohn (ohne einen Gen.). Hätte Paulus nun diesen Terminus neugeschaffen, hätte er wohl irgendwo seinen Inhalt näher erläutert. Statt dessen wird er überall technisch verwendet, seine Bedeutung wird als für die Leser bekannt vorausgesetzt. So hat auch er allem Anschein nach den Terminus Sohn Gottes übernommen. Es fragt sich nur: woher?

Man hat dann immer gern an das Judentum gedacht. Man hat den technischen Sinn dadurch zu erklären versucht, daß wir es mit einem jüdischen Messias-Titel zu tun haben, der einfach auf Jesus übertragen worden ist (wie der Begriff *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνϑρώπου*). Man hat sich dabei auf Ps. 2, 7 gestützt. Aber schon Dalman[1] hat gezeigt, daß die messianische Deutung dieses Psalmes in der rabbinischen Tradition sehr selten und ziemlich spät ist, und daß der Ausdruck „Sohn Gottes" sich kaum als jüdischer Messias-Titel nachweisen läßt. Das deutet also darauf hin, daß wir seine Wurzel wahrscheinlich nicht im Judentum zu suchen haben. Celsus urteilt allem Anschein nach richtig, als er (Or. c.

1. Die Worte Jesu, S. 109.

Cels. I 49) sagt, daß kein Jude sagen würde, ὅτι προφήτης τις εἶπεν ἥξειν θεοῦ υἱόν, sondern vielmehr ὅτι ἥξει ὁ Χριστὸς τοῦ θεοῦ [1].

So können die direkten Zeugnisse des Judentums uns nichts über die Herkunft der Gottessohn-Vorstellung sagen. Es fragt sich dann, ob wir vielleicht indirekte Zeugnisse dafür finden könnten.

In unsren synoptischen Evangelien ist Jesus nicht selten der Sohn Gottes genannt. Ist dieser Terminus vom Judentum aus verständlich? Oder zeigt er nahe Verwandschaft mit den Vorstellungen, die uns oben die hellenistische Frömmigkeit erschlossen hat? Denn dann ist ja die Vermutung unumgänglich, daß er auch hier hellenistischer Herkunft ist. Gegen die Möglichkeit, daß er eine christliche Neuschöpfung wäre, spricht die schon oben hervorgehobene Tatsache, daß er uns schon in der synoptischen Überlieferung ganz technisch, formelhaft begegnet; aber woher stammt er hier?

Diese Frage kann nur eine Untersuchung der Zusammenhänge, in denen er er hier vorkommt, lösen. Bei Mk. sind es besonders die Dämonen, die Jesus den Sohn Gottes nennen (Mk. 5, 7 und Par. in Mt. und Lk., Mk. 3, 11; Lk. 4, 41; 8, 28). Es ist der Wundermann Jesus, der Beherrscher der Dämonen, der „Sohn Gottes" genannt wird [2]. Der Terminus wird also hier genau so verwendet wie im Hellenismus, auch wenn er dabei für den Evangelisten mit Messias synonym ist.

Dies Resultat wird durch die Versuchungsgeschichte noch mehr bestätigt. Hier werden die Wunder deutlich als Beweise für Jesu Gottessohnschaft verwendet: εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ, so wirke das oder das Wunder. Jesus soll Steine zu Brot machen (Mt. 4, 3). Woher dies Wunder stammt, wage ich nicht zu entscheiden. Die zweite bezw. dritte Versuchung lenkt dagegen in für uns ganz bekannte Bahnen ein: „Wenn du Sohn Gottes bist, so stürze dich selbst hinab (vom πτερύγιον des Tempels), denn es ist geschrieben: Er wird dich seinen Engeln befehlen, und sie werden

1. Ich folge hierin Bousset, Kyrios Christos, S. 166 ff. — Nun hat zwar Bousset, Jesus der Herr, S. 4 ff. in dem Streit mit Wernle zugegeben, daß man angesichts des Vorkommens des Titels Sohn Gottes schon in der Logiaquelle vielleicht damit rechnen muß, daß der Titel schon in der palästinensischen Urgemeinde entstanden ist. Fällt aber diese Stelle weg — wie wir unten sehen werden — bleibt die These Boussets, die er im „Kyrios" ausgesprochen hat, bestehen.

2. In diesem Zusammenhang kommt der Ausdruck auch Mt. 14, 33 (die Stillung des Sturmes) vor; eine nähere Untersuchung läßt auch aus anderen Gründen vermuten, daß wir es hier überall wahrscheinlich mit späteren Schichten zu tun haben.

dich auf Händen tragen, damit du deinen Fuß an keinen Stein stoßest" (Mt. 4, 6). Es ist derselbe Beweis, den wir oben als gerade für den Gottessohn typisch gefunden haben, der Beweis, den Simon der Magier in Rom mit so unglücklichem Ausgang ausführte. Hier ist allem Anschein nach der Typus vorhanden.

Die dritte (Mt.), bezw. zweite (Lk.) Versuchung scheint dagegen mehr mit jüdischen Messiaserwartungen im Einklang zu stehen und von ihnen beeinflußt zu sein. Hier begegnet uns auch nicht der Terminus Sohn Gottes. Das kann doch kaum Zufall sein. Jene beiden anderen aber stehen mit den Messiaserwartungen in keinem uns erkennbaren Zusammenhang, scheinen aber von dem mehr allgemein hellenistischen Heilandstypus Züge erhalten zu haben.

Ebenso charakteristisch finden sich dieselben Gedanken in den Erzählungen der Synoptiker von den letzten Tagen des Lebens Jesu. Nach den Wundern, die beim Sterben Jesu geschehen, muß der römische Kenturio den Schluß ziehen: *ἀληθῶς οὗτος ὁ ἄνθρωπος υἱὸς ἦν θεοῦ;* beachte: ohne Artikel (Mk. 15, 39; Mt. 27, 54; Lk. hat das einfache *δίκαιος*). Auch hier macht sich also ein allgemein hellenistischer Sinn geltend, wie wir ihn so oft oben haben belegen können: alle Wunder, besonders beim Tode, bezeugen einen Menschen als Sohn Gottes [1].

Auch in den kurzen Erzählungen von dem Verhör Jesu hat diese Auffassung Eingang gefunden und zwar mit sehr typischen Zügen. Auch hier ist die Frage des Hohenpriesters: *σὺ εἶ ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ;* (Mt. 26, 63), *τοῦ εὐλογητοῦ;* (Mk. 14, 61). Lukas hat diese Frage auf zwei verteilt; zuerst fragt der Hohepriester Jesus, ob er der Christus sei; „er sprach zu ihnen: Wenn ich es euch sage, werdet ihr es mir nicht glauben. Wenn ich aber eine Frage stelle, werdet ihr mir nicht antworten. Fortan aber wird der Menschensohn sitzen zur Rechten der Kraft Gottes. Da sprachen sie alle: So bist du also der Sohn Gottes? (*σὺ οὖν εἶ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ;*) Er sprach zu ihnen: Ihr sagt es, daß ich es bin. Sie aber sprachen: Was brauchen wir noch weiter Zeugnis?" In der lukanischen Tradition scheinen also vielleicht diese beiden Versionen selbständig fortgelebt zu haben, sind aber hier hinter einander gestellt; vielleicht hat Lk. sogar ein Gefühl dafür gehabt, daß die beiden technischen

---

1. Beachte auch Mt. 27, 40. 43, wo *υἱὸς θεοῦ* auch mit *πιστεύειν* zusammen steht (Sap. Sal. 2, 13 ist wahrscheinlich das Vorbild des Mt.). — Vielleicht ist es auch charakteristisch, daß das Wort oben sich im Munde des heidnischen Kenturios fand, obgleich Wrede richtig bemerkt hat (Messiasgeheimnis S. 76), daß für den Evangelisten dies „Sohn Gottes" mit Messias identisch ist.

Termini nicht ganz synonym sind. Für Mk. und Mt. sind sie dagegen in eins zusammengeflossen; der zweite ist wahrscheinlich als Apposition zur ersten anzusehen.

Typisch sind die Worte Jesu, mit denen er sich als den Sohn Gottes bekennt: er verweist darauf, daß er bald zur Rechten Gottes sitzen und (in Mk.-Mt.) auf den Wolken kommen werde. Der Zug paßt ja, wie wir gesehen haben, in die Sohn-Gottesvorstellung hinein: es ist für diese Gestalten charakteristisch, daß sie auf derartige Zukunftsgemälde verweisen, wenn hier auch Termini aus jüdischen Messiasgemälden geliehen sein könnten[1].

Wenn wir so der Darstellung des Mk.-Mt. folgen, so ist der nächste Zug die Konstatierung einer Gotteslästerung. Jüdische Gelehrte haben, und meines Erachtens mit Recht, daran gezeigt, daß der Anspruch, Messias zu sein, von Juden gar nicht als Gotteslästerung habe aufgefaßt werden können, auch nicht der Anspruch, Sohn Gottes — wie die Juden dies Wort haben auffassen müssen — zu sein. G. Klein z. B. hat sich daher zu der Annahme gezwungen gefühlt, Jesus habe den geheimen Gottesnamen öffentlich ausgesprochen, und wegen dieser „Lästerung" wäre er zum Tode verurteilt. Aber auch dieser Versuch kann durch die Gestalt der Überlieferung nicht gestützt werden[2]. So stehen wir also vor der überraschenden Tatsache, daß wir nicht verstehen können warum unsre Texte von Gotteslästerung reden können[3].

Wenn wir aber *υἱὸς ϑεοῦ* in dem hellenistischen Sinne verstehen, wird uns dies mit einem Mal verständlich. Denn die Behauptung, Sohn Gottes in dieser Bedeutung zu sein, muß den Juden Gotteslästerung sein: denn damit ist ja der Anspruch erhoben, daß man selbst etwas von Göttlichem in sich hat, ja eigentlich, daß man gar Gott ist. Deutlich hat ja auch das Johannes-Evangelium diese Meinung bestätigt, bei Celsus haben wir dasselbe mehrmals ausgesprochen gefunden. Es wäre also ein Zug aus den späteren Streitigkeiten zwischen Juden und Christen

1. Schon Norden hat daran gezeigt, daß wir hier mit Spuren hellenistischer Beeinflussung zu rechnen haben (Agnostos Theos, S. 194ff.). — An sich undenkbar ist es auch nicht, daß wir bei jenen (phönizischen) „Gottessöhnen" mit Einflüssen jüdischer Messiasgedanken rechnen müssen. Eine derartige Vermischung zweier Gestalten schon außerhalb des Christentums wäre z. B. in den Gegenden Samariens, wo ja beide zusammenstoßen müßten, nichts Undenkbares.

2. Vgl. meine Untersuchung St. u. Kr. 1915.

3. Wellhausen hat daher versucht, die Anklage Jesu wegen Gotteslästerung dadurch zu erklären, daß er den Tempel geschmäht habe.

in den Bericht eingedrungen. Sicher ist, daß der Evangelist das Wort so faßt.

Ist diese Auffassung richtig, so würden wir hier einen Einfluß der allmählichen Umbildung der ursprünglichen Tradition vor uns haben. Der Messias der Juden hat Züge vom „Sohne Gottes" erhalten; es ist eine Art Mischgestalt entstanden. So wird der Name Messias, Christus damit gedeutet, damit eins. Und wenn nun die Tradition erzählte, Jesus sei als der Messias hingerichtet, dann hat man sich dies „Messias" als „Sohn Gottes" erklärt, wie man es bald unter den Christen verstand. Und die Streitigkeiten, die die Juden später mit den Christen über den Begriff „Sohn Gottes" ausgekämpft haben, von denen uns Celsus ein Bild gibt, wo sie den Christen der Gotteslästerung anklagen, haben so allmählich ins Gemälde der ältesten christlichen Tradition über dies letzte Schicksal Jesu Eingang gefunden und das Bild ein wenig verschoben.

Das Wahrscheinlichste scheint mir also zu sein, daß Jesus als Messias, als politischer Prätendent, von Pilatus hingerichtet worden ist — wofür auch die Überschrift am Kreuze sprechen würde [1] —. Die spätere Tradition, die Jesus auch von dem hohen Rat der Juden verurteilt werden läßt, trägt in diesen Bericht die späteren Streitigkeiten zwischen Juden und Christen anachronistisch ein. Vielleicht ist dasselbe mit der Anklage für Tempellästerung der Fall.

Diese unsre Auffassung von einem ursprünglichen Ton des Terminus „Sohn Gottes" in der synoptischen Tradition, der von dem „messianischen" verschieden ist, wird noch mehr bestätigt, wenn wir die folgenden Worte in Betracht ziehen. Unmittelbar nach der Feststellung dessen, daß Jesus der Sohn Gottes ist, erzählen sie uns davon, daß die Diener der Juden ihn verhüllten, ihn aufs Haupt schlugen und zu ihm sprachen: *προφήτευσον* (Mt. und Lk. fügen hinzu: *τίς ἐστιν ὁ παίσας σε;*). Wenn er einmal gesagt hat, er sei der Sohn Gottes, dann muß er auch die Folgerung daraus ziehen: er muß prophezeien (oder, wie Mt. und Lk. es wenigstens verstehen wollen: er muß sagen können, wer ihn geschlagen habe). Wir haben ja oben daran gezeigt, daß der Anspruch, prophezeien oder den Menschen ihre geheimen Gedanken sagen zu können, u. ä. eben mit diesen Gedanken zusammenhängt;

---

1. Für hellenistische Leser steht dies nicht in einem Gegensatz zur Gottessohnschaft Jesu; auch der „Gottessohn" hat einen politischen Anstrich, kann nicht im Reiche der Kaiser geduldet werden, wie wir z. B. aus dem Verhör des Apollonius vor Tigellinus sehen können.

daß der Zug hier wiederkehrt, bildet für unsre obigen Annahme eine nicht zu unterschätzende Stütze. Aus dem Messiasanspruch wäre eine derartige Konsequenz, so wie ich es sehen kann, unverständlich.

In der Versuchungs- nnd Passionsgeschichte sind also für den Sohn-Gottes-Titel Züge in Anspruch genommen, die mit der oben behandelten Sohn-Gottes-Gestalt in engstem Zusammenhang zu stehen scheinen.

Auch in der Tauf- (bezw. Verklärungs-)geschichte könnte dies der Fall sein. Durch die Taufe scheint Jesus Sohn Gottes geworden zu sein (D in Lk.), wird er mit dem Geiste ausgerüstet; das dürfte vielleicht auf einen hellenistischen Sinn des Titels führen[1]. Doch werden hier die Worte eines LXX-Psalmes (2) benutzt, ein Psalm, der allem Anschein nach schon früh in messianischem Sinne auf Jesus bezogen wurde. Wäre er schon früher von den Gläubigen für den Sohn Gottes und den Kyrios gehalten, dann wäre diese Heranziehung des Schriftwortes noch leichter zu erklären, doch kann sie auch ohne dies stattgefunden haben. In diesem Falle hätte dies dazu beitragen können, Jesus in einem messianischen Sinne Sohn Gottes zu nennen.

Man ist nicht selten geneigt gewesen, einem wichtigen Faktor im christlichen Leben jener Zeit, dem Alten Testament, einen schaffenden Einfluß auf die Terminologie der neuen Religion zuzuschreiben. So hat man auch versucht, dadurch das Aufkommen des Titels *υἱὸς ϑεοῦ* zu erklären: er ist Bibelsprache. Das heißt aber der Bibelsprache zu viel zuzutrauen. Wissen wir doch, daß die Christen — ganz wie die Rabbinen oder stoischen Philosophen u. a. — auf den Buchstaben sehr wenig sahen, daß sie statt dessen alle Texte in ihrem Lichte lasen und durch die allegorische Auslegung für sich zu recht legten. Geschaffen hat die Bibelsprache das alles kaum. Ist aber einmal z. B. der Titel (und mit ihm die Vorstellung von) Sohn Gottes in Schwang gekommen, dann hat sie wahrscheinlich zu seinem Bleiben und seiner Verbreitung beigetragen, dann hat man in der Bibel eine willkommene Stütze für die in der Gemeinde fortlebenden Gedanken gefunden. Wenigstens müßte man irgendwo wirkliche Spuren der A. T.lichen Terminologie aufweisen können. Statt dessen zeigte es sich oben, daß sogar die Logiaquelle, aus der die Versuchungsgeschichte z. B. stammte, nur da den Terminus Sohn Gottes verwandte, wo er hellenistisch orientiert war, während er wegfiel, wo von den mehr messianisch orientierten Gedanken die Rede war.

---

1. Vgl. Usener, Weihnachtsfest, S. 130 ff.

Nun soll hiermit gar nicht gesagt werden, daß den Evangelisten ein Unterschied zwischen Messias und „Sohn Gottes" bewußt war. Im Gegenteil, die beiden sind für sie eins. Am deutlichsten kommt dies im Petrus-Bekenntnis bei Caesarea Philippi zum Vorschein: „Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes" (Mt. 16, 17, Mk. hat nur Christus, Lk. den Christus Gottes). Und dasselbe ist beim Verhör Jesu vor dem Hohenpriester Mk. 14, 61, Mt. 26, 44 der Fall. Für die Evangelisten sind die Züge, die die Christusgestalt von dem hellenistischen „Gottessohn" erhalten hat, mit dem „Messias" zusammengeschmolzen, in ihm aufgegangen (vgl. Act. 9, 20, vgl. V. 22 *ὁ Χριστός*, Act. 8, 37 D, Mk. 1, 1, Barn. 7, 9 u. a.). Ihr Christus ist hauptsächlich auf dem jüdischen Boden geblieben. Und doch kann es wohl kaum Zufall sein, daß der Titel *υἱὸς ϑεοῦ* stets in Zusammenhängen begegnet, die uns an seine Verwendung in hellenistischer Frömmigkeit erinnern müssen[1].

Und vergleichen wir nun diese Texte mit den jüdischen Messiaserwartungen, so werden wir bald sehen können, daß eine wirkliche Verschiebung eingetreten ist. Hier die eschatologischen, gespannten Gedanken von dem nationalen Erretter, dem Wiederhersteller der irdischen und religiösen Stellung des Gottesvolkes, dem Anfang der neuen glücklichen Zeit, dem Herrscher, der mit himmlischer Macht vom Himmel kommt. Dort der Wundertäter, der die Kranken heilt, Dämonen austreibt, der „prophezeit", von dem allerlei Wunder erwartet werden, und auf den das Wort in einer metaphysischen Bedeutung angewendet wird. Und nun wird in den Evangelien alles dies als Beweise für Jesu Messianität angesehen, also Beweise, die meines Wissens mit den jüdischen Messiaserwartungen nichts zu tun haben. Mit einem Worte, der kommende, eschatologisch orientierte Messias der Juden hat Züge von einem gegenwärtigen Heiland (dem hellenistischen „Gottessohn") erhalten.

Daß hier etwas wirklich Neues im Verhältnis zu den jüdischen Messiaserwartungen vorliegt, hat schon Wrede[2] gesehen. Und doch bleibt die hauptsächliche Orientierung die eschatologische: der auf den Wolken des Himmels kommende Messias, der die Welt richten wird,

1. Sonst finden wir den Terminus in der synoptischen Überlieferung nur in dem „johanneisch klingenden" Spruch Mt. 11 und Par. Act. 9, 20 steht er als Zusammenfassung der Predigt des Paulus. Auch Lc. 1, 32 und 35 taucht er auf, hier, wo er späterer Zusatz ist, im Zusammenhang mit der Geburt durch den Geist, also in einem deutlich hellenistischem Sinne, wo Sohn auf physische Geburt geht, dort charakteristischerweise mit *μέγας* koordiniert, ganz wie wir mehrmals in hellenistischer Frömmigkeit fanden.

2. Messiasgeheimnis, S. 222 ff.

dessen Parusie heiß ersehnt und erbeten (maran atha!) wird, drückt doch die Grundstimmung der christlichen Frömmigkeit noch aus und schimmert mehrmals in den Texten durch.

Wie ist aber diese Verschiebung eingetreten? Gewöhnlich hat man sie dadurch erklärt, daß, als Jesus für den Messias gehalten worden war, das Zurücktragen seiner Messianität in sein Leben ein sehr natürlicher Vorgang war (so Wrede u. a.). War das aber so natürlich? Es war ja jüdischer Anschauung gemäß, daß der Messias unbekannt eine Zeit lang auf Erden leben sollte, warum sollte man „Beweise“ seiner Messianität in seinem irdischen Leben suchen (und sich nicht, wie z. B. Paulus, an die Auferstehung halten), und zwar Beweise, die wir sonst nicht als Beweise der Messianität belegen können. Die „falschen“ Messiasse, von denen Josephus uns erzählt, scheinen doch den nationaljüdischen Charakter bewahrt zu haben.

So „selbstverständlich“ ist dies doch nicht wie wir, die wir an unsre mit der Gloria umwobenen Christusvorstellungen, wie sie besonders durch das Johannes-Evangelium uns nahe gelegt sind, gewöhnt sind, sehr oft meinen. Wie ist denn diese Verschiebung zu erklären? Vielleicht könnte das Vorkommen des Titels *υἱὸς θεοῦ* schon in ältesten Schichten unsrer synoptischen Tradition einen Aufschluß darüber geben. Denn als jüdischer Messiastitel ist er nicht vor seinem Vorkommen hier belegt. Dagegen verrät er hellenistischen Einfluß. Und der hellenistische „Sohn Gottes“ war ein gegenwärtiger Heiland, er dokumentierte sich eben durch Wunder, er „prophezeite“, usw. Als nun die Überlieferung über Jesus von Nazareth in den christlichen Gemeinden sich formte, da haben sich Züge einer ihnen lieben und bekannten Gestalt, deren volkstümlicher Charakter uns reichlich bezeugt ist, an ihn geschlossen, und dadurch das Bild des am Ende der Zeiten kommenden Messias zum Teil übermalt.

Durch jene Gedanken vom Sohne Gottes kann eine Vermittlung zwischen beiden Gedankenkreisen gefunden werden, die uns ihre Verbindung erklären kann. Die Messiasgestalt kann schon vor dem Christentum in volkstümlichen Kreisen Züge dieser Sohn-Gottes-Gestalten erhalten haben. Sind sie uns doch besonders in Samarien und Syrien begegnet. So brauchen wir gar nicht auf rein hellenistische Gemeinden zurückzuweisen, um die ersten Anfänge der Sohn-Gottes-Vorstellung des Christentums zu finden, sie sind schon unter den palästinensischen, besonders unter den für fremde Einflüsse mehr offenen galiläischen Juden

möglich[1]. Allem Anschein nach war das damalige Judentum — und das gilt besonders für die breiten volkstümlichen Schichten Galiläas und Samarias — lange nicht so gegen hellenistische Frömmigkeit abgesperrt, wie es gewöhnlich von Theologen ohne weiteres vorausgesetzt wird. Das Auftreten rein hellenistischer Gedanken und Stilformen wie z. B. in Sap. Sal. u. a. oder wie es Norden für gewisse Stellen der Synoptiker bewiesen hat, wäre dadurch leichter zu erklären. —

In der ältesten Gemeinde war vielleicht ein anderer Titel älter als „Sohn Gottes", das mit ihm gewissermaßen synonyme *παῖς θεοῦ*. Dieser Titel hat sich lange Zeit besser unter den Judenchristen gehalten (vgl. hierzu Bousset, Kyrios S. 68ff.). Er scheint mit der „hellenistischen" Bedeutung von *υἱὸς θεοῦ* nicht selten synonym zu sein, die beiden wechseln auch in christlicher Überlieferung mehrmals. Das *παῖς θεοῦ* ist besonders in judenchristlichen Kreisen heimisch. In Act. wird oft von Jesus als *παῖς θεοῦ* geredet (3, 13. 26; 4, 27. 30); der Titel wird bald technisch (obgleich auch Spuren einer nicht-technischen Verwendung sich noch finden: So wird David Lk. 1, 69 und Act. 4, 25 *παῖς θεοῦ* genannt). Besonders in jüdisch beeinflußten liturgischen Formeln ist er noch lange Zeit zu sehen und hat sich von dort auch in die gemeinchristliche liturgische Sprache hinübergerettet (Did. 9, 2; 10, 2. 3; Mart. Pol. 14, 1. 3; 20, 2; 1. Clem. 59, 2. 3. 4; Diognet 8, 11; Jesus wird *ὁ παῖς καθ' ἐξοχήν* Diogn. 8, 9; 9, 1; vgl. 9, 2 *τὸν ἴδιον υἱόν*). Es ist das alte hebräische ʻebed Jahveʼ, das hier in griechischer Tracht auftritt. Hier haben wir ein lehrreiches Beispiel dafür, wie bald diese alttestamentlichen Termini im Christentum von den die Gemüter der Frommen mächtiger ansprechenden Formeln der hellenistischen Religiosität verdrängt wurden; oder — wo die alte Formel noch beibehalten wird — bekommt sie den Inhalt dieser Termini der neuen Frömmigkeit: für die Christen des Celsus z. B. sind *παῖς θεοῦ* und *υἱὸς θεοῦ* synonym.

In der synoptischen Überlieferung ist doch lange nicht das gegeben, was uns im späteren Christentume bald begegnet. Denn jetzt wird der Schwerpunkt auf Jesus als Sohn Gottes gelegt; er heißt zwar noch

1. Schon Reitzenstein hat in seinem Poimandres (S. 180, Anm. 1) eine solche Möglichkeit angedeutet: „Daß die jüdische Messiasvorstellung in einzelnen Kreisen von hier aus (der Vorstellung vom *σωτήρ*) mit beeinflußt werden konnte, wird man nicht von vornherein bestreiten können". So auch jetzt Bousset, Jesus der Herr, S. 79.

Christus, Messias, die Züge seiner Gestalt sind aber dieser Vorstellung entfremdet[1]. Er wird von den Seinen kultisch angerufen, für Gott gehalten. Als solcher Gott ist er einmal auf die Erde niedergestiegen, hat dabei den Menschen das zum Heil Nötige, Offenbarung und Sakramente gebracht, das nun seine Jünger und ihre Nachfolger verwalten und den Menschen überbringen sollen. Und nun liegt das Hauptgewicht nicht mehr auf ihm, auf seiner Person, sondern auf dem, was er uns geschenkt hat. Hier ist wirklich etwas Neues geschehen, was mit den Messiasgedanken auch der Synoptiker, wenigstens oberflächlich gesehen, nichts gemein zu haben scheint, was nie geleugnet werden sollte. Und vielleicht deutlicher als in irgend einer anderen Weise wird dies durch unsern Terminus Sohn Gottes zum Ausdruck gebracht.

Sohn Gottes bedeutet nicht mehr den erwarteten Messias, sondern steht im metaphysischen Sinne. Sohn Gottes heißt Jesus im Gegensatze zu einer menschlichen Geburt (z. B. Ign. Eph. 20, 2). Schon auf Erden ist er der wandernde Gott (Barn. 12, 10; 7, 9. 11; Ign. Smyrn. 1, 1 u. a.), der vom Himmel zu den Menschen niedergestiegen ist, um ihnen das Heil zu ermöglichen. Und nun, nach seiner Rückkehr zum Himmel, sitzt er zur Rechten Gottes, ist er der *κύριος* seiner Gemeinde, der von ihr Dank und Lobpreis zu empfangen hat, was er durch sein Niedersteigen auf die Erde verdient hat. Dies ist das Christus-Bild, das die christlichen Schriften wie die, die das Christentum bekämpfen, schon in frühester Zeit uns malen, und das uns Bousset so anschaulich vor Augen gestellt hat.

Schon bei dem Pharisäer Paulus können wir Spuren dieses neuen Messiasglaubens entdecken, obgleich er, wie zu erwarten ist, eigentlich in den alten Gedanken zu weilen meint. Bei ihm werden die alte und die neue Zeit als die „des Zorns“ und die „der Gnade“ geschieden (vgl. Röm. 5, 12ff. 9 u. a.). Und im Briefe an die Philipper redet er in dem berühmten Passus 2, 6ff. von Christus in Tönen, die an jene „Gottessöhne“ erinnert (vgl. 2. Kor. 8, 9)[2], wenn er auch die Gedanken stark nach seiner Frömmigkeit umformt. Auch seine Be-

1. Das geht z. B. deutlich aus dem Johannes-Evangelium hervor, wie wir oben oft gesehen haben.

2. Vgl. Dibelius, Die Geisterwelt im Glauben des Paulus, S. 201ff. Auch er sucht die Kluft durch eine psychologische Erklärung auszufüllen. Doch weist er auch auf Mythen astraler Natur hin, die doch erst in zweiter Hand Paulus beeinflußt haben können (S. 204). Wir können diese in den antiken Heilandsgestalten, wie wir oben gesehen haben, belegen.

tonung des Glaubens als des Zentralen liegt in dieser Linie (vgl. oben). So ist es auch, wenn er von Messias als „Sohn Gottes" redet. Denn dies ist für ihn ein metaphysischer Terminus, ein Ausdruck für Jesu „Natur", um mit der späteren Terminologie zu reden.

Und doch scheint er nicht diesen neuen Glauben geschaffen zu haben. Er schimmert nur manchmal zwischen den alten Messiasgedanken durch, er scheint fast unbewußt hineingeschlichen zu sein. Diese neuen Gedanken werden fast nur vorausgesetzt, nur selten ausgeführt, und dann merken wir, daß Paulus sich gar nicht bewußt ist, daß er neue Wege einschlägt. Und das kann nur in einer Weise verstanden werden: Paulus baut auf Gedanken seiner (hellenistischen) Gemeinden; im Judentum wären solche Gedanken unverständlich. Und wie stark er auch, besonders in seinen ältesten Briefen, die jüdischen Gedanken zu bewahren sucht und meint, er wurzelt allzutief in der hellenistischen Frömmigkeit, um nicht davon starke Einflüsse aufzuweisen, die er mit seiner jüdischen Frömmigkeit zu vereinigen sucht. So zeugen mehr die Vorstellungen, die seine Briefe voraussetzen müssen, als ihre eigenen Worte von dem Vorhandensein des Glaubens an den Sohn Gottes.

Auch Bousset hat jetzt (in seinem Nachwort zu Kyrios Christos, S. 5) eben diese Möglichkeit angedeutet: Wenn wir gewahr werden, wie stark sich bei Paulus gerade mit dem Titel des Gottessohnes dieser Gedanke der überweltlichen Sendung verbindet, so ist das m. E. aus urchristlicher Messianologie eben nicht abzuleiten. . . . So wird sich hier der Gedanke kaum abweisen lassen, daß die Gottes-Sohn-Theologie des Paulus sich zum Teil dem hellenistischen Glauben an vom Himmel gesandte rettende Gottessöhne anschließt (vgl. auch ff.).

Daß hier ein wirklicher Unterschied, etwas ganz Neues im Verhältnis zu der synoptischen Frömmigkeit vorliegt oder vorausgesetzt werden muß, sollte nicht bestritten werden. Ein kultisch verehrter Messias ist m. E. nicht möglich. Und noch mehr, auch an Jesu irdischem Leben zeigt sich die Veränderung. Dasselbe wird jetzt in ein neues Licht gerückt. Auf die Menschwerdung Jesu legt man das Gewicht, darauf, daß er in die Welt gekommen ist, sie dadurch errettend. Was er uns gebracht hat, ist die Hauptsache, nicht mehr seine Parusie, die Eschatologie. Sein Leben, seine mächtigen Taten, die Prophezeiungen, alles dies zeugt davon, daß er „Sohn Gottes" ist. Und aus dieser Betrachtung folgt jetzt, da er gestorben ist, seine Stellung im Kultus, ja seine kultische Verehrung. Denn als Sohn Gottes ist er ja mit dem „Gotte" der hellenistischen Frommen in eine Linie gestellt, durch seinen

Tod einer Isis und jenen anderen Mysteriengöttern nahegerückt. Seine wirkliche Bedeutung liegt fortan nicht nur im Kultus, in seiner göttlichen Verehrung, sondern auch in dem, was er, durch sein Niedersteigen auf die Erde, gebracht hat.

Hat aber einmal der Glaube an Jesus als Sohn Gottes zur kultischen Bedeutung, ja Verehrung geführt, dann hat der Kultus auf seine Gottheit zurückgewirkt, sie verstärkt; und dann wäre es eine Art Wechselwirkung dieser beiden, die das Resultat zustande gebracht hätte. Diese Konsequenz der Gottheit Jesu, seine kultische Verehrung, konnte erst im Hellenismus stattfinden, erst hier ist auch die Entwicklung zum Abschluß gebracht worden, die uns die Kirche am Ende des 2. Jahrhunderts bezeugt. So wäre unsre Untersuchung eine gute Bestätigung der Hauptthese Boussets.

Doch wäre ich vielleicht eben daher geneigt, den Kultus nicht allein als ausschlaggebenden Faktor für das Dogma der Gottheit Christi zu betrachten, weil wir es bei den Parallelen Isis, Osiris usw. doch nicht in der Weise mit Menschen zu tun haben wie bei Jesus von Nazareth, der doch in für die Gläubigen geschichtlich greifbarer Zeit gelebt und gewirkt hat. Zwar wäre ja diese Kluft dadurch ausgefüllt, daß die Christen sehr bald in Jesus nur den himmlisch erhöhten Messias erblickten, — so will auch Bousset dies Rätsel erklären — also nicht mehr für die Gläubigen ein wirklicher Mensch war.

Dann besteht doch ein anderes Rätsel. Warum kennen die Christen ein Leben Jesu, in das man schon seine Göttlichkeit hineinprojiziert hat? Für Isis, Osiris, Attis und alle jene kennen wir höchstens kurze Kultlegende. Das Natürliche wäre, wenn der Kultus der einzige Faktor wäre, daß das irdische Leben Jesu vergessen wäre und wir höchstens über seinen Tod und seine Auferstehung hörten. Das ist aber nicht geschehen. Die Menschwerdung Jesu erhält statt dessen immer größere Bedeutung, je stärker seine Göttlichkeit hervortritt. Und diese Menschwerdung scheint dabei mit der Göttlichkeit am engsten verknüpft, ja eine notwendige Seite derselben zu sein. Das Leben Jesu ist das Zeugnis seiner Gottheit, ja das, was von ihr uns eigentlich interessiert. Da hat er uns Gott offenbart, die Gnade durch Wort und Sakramente gebracht, die „Kirche" gegründet usw. Es ist alles dies nicht ein schwaches Echo seiner Göttlichkeit, sondern es ist der Inhalt derselben. Er ist nur als der auf Erden erschienene Gott der „Gottessohn" jener Christen. Und die Folge davon ist — jetzt da dieser Gott die Erde verlassen hat — daß er noch im Kultus wirksam ist, seine Gaben

werden uns hier, durch seine Nachfolger, gebracht; und ihm, dem Herrn der Christen, wird im Gottesdienste dafür Danksagung und Lob gebracht.

In dieser Hinsicht ist er mehr jenen anderen hellenistischen Gottessöhnen ähnlich als den Mysteriengöttern. Ein Beispiel aus späterer Zeit sind die frühchristlichen Mönche. Auch hier ist Kultus reichlich vorhanden, dieser scheint aber auf dem Glauben zu ruhen, daß alle diese wirklich „Sohn Gottes" waren; wir kennen auch Fälle, wo der Kultus ganz nebenbei erwähnt wird, ja überhaupt keine Rolle zu spielen scheint. Wo die göttliche Verehrung stattfindet, scheint noch etwas mehr dazugekommen zu sein.

In dieser Weise scheinen mir auch die von Bousset zitierten Paulus-Worte 1. Kor. 8, 5ff. besser verständlich (vgl. S. 120 und Anm.). Paulus unterscheidet doch deutlich *θεοί* und *κύριοι*; wir können sie nicht als Synonyme ansehen[1]. Und er redet ja eben vorher davon, daß sie sowohl im Himmel wie auf Erden wohnen. Deutlich rechnet er ja auch Jesus unter die *κύριοι*, allem Anschein nach von Gott unterschieden. Es ist kaum wahrscheinlich, daß er die Mysteriengötter in dieser Weise unter die von den *θεοί* ausdrücklich geschiedenen *κύριοι* habe einrechnen können. So läge es näher, mit Deißmann anzunehmen, daß er Christus in Gegensatz zum Kyrios, dem Kaiser, stellt. Dagegen kann doch eingewendet werden, daß Paulus ausdrücklich von *πολλοὶ κύριοι* redet. Sehen wir aber die Paulusworte gegen jene von uns behandelten antiken Heilandsgestalten als Hintergrund, geben sie einen guten Sinn. Diese sind die vielen, auf Erden wohnenden Herren; im Gegensatz zu ihnen stellt Paulus den einen Herrn Jesus Christus. So zeigen schon die Paulus-Briefe dieselbe Gegenüberstellung Jesu und jener anderen wie das 4. Evangelium. Vielleicht erwähnt sie Paulus nicht ohne Grund eben hier, wo er von kultischen Mahlzeiten redet.

War aber so etwas nicht schon im Urchristentum vorhanden? In seiner Kritik von Bousset's Thesen hat Wernle sich am schärfsten gegen die Behauptung gewandt, daß es im Urchristentum noch keinen Kyriosnamen, daher auch keine Anrufung Jesu gegeben habe. Er verweist auf die Gebetsworte maran atha und den Kyriospsalm 110. Als Gegengrund will er gar nicht gelten lassen, daß uns eine kultische Bedeutung des Messias im Judentum nicht bekannt ist, teils weil man einen Messias nicht früher als Herrn anreden und nicht früher mit ihm verkehren werde, als man ihn habe, teils auch weil wir das Christen-

1. Vgl. hier Joh. Weiß z. St., in Meyers Kommentarwerk.

tum erst dann verstehen können, wenn wir ihm das Recht zugestehen, neue Gedanken und neue Praxis aus seinen Erlebnissen zu schaffen[1]. Beides soll gern zugegeben werden, und doch hat Wernle damit seine These nicht bewiesen.

Auch wenn ich mit ihm voraussetze, daß das maran atha und der Kyriospsalm (was den Kyriospsalm angeht, wird dies ja von Bousset nicht verneint) aus der jerusalemischen Gemeinde stammen, ist damit ein Kultus noch gar nicht bewiesen. Wernle meint, die gegnerische Auffassung so beschreiben zu können: die Urgemeinde verbleibt bei der Anschauung, daß Jesus zwar dort oben im Himmel sitzt und regiert, jedoch mit der Gemeinde auf Erden ja keine Gemeinschaft haben darf, das frühere Verhältnis mit seinen Jüngern ja nicht fortsetzen, auch von ihnen keine Anrufung und keinen Gebrauch seiner bevorzugten Stellung bei Gott haben will. Daß dies auch nur eine geschichtliche Möglichkeit sein soll, will Wernle am kräftigsten bestreiten.

Ist dies aber nicht zu sehr von modernen Gesichtspunkten aus gedacht? War nicht der Messias für die Juden doch ein Mensch? und zwar der, welcher das Gottesreich einführen würde? Ist nun Jesus für den Messias gehalten, wie könnte man anderes von ihm erbitten, auch seit er zur Rechten Gottes saß, als dies, daß er komme, daß er das Reich bringe. Das ist es auch, was wir von der Urgemeinde wissen: das sagt das maran atha, das sagt ja auch der Kyriospsalm. M. E. gibt es für etwas anderes keinen Raum. Wie wäre es Juden möglich, einen Menschen anzubeten! das ist für sie Gotteslästerung; einen Menschen Messias zu nennen, kann nie dafür gelten. Für einen Glauben, der wirklich ernst damit machte, daß Jesus der Messias zur Rechten Gottes war, mußte das Kommen des Reiches alles Andere verdrängen, von „einem Verhältnis mit ihm" zu reden (wie Wernle tut), ist Modernisierung.

Da, wo die Gedanken über Jesus kultisch orientiert worden sind, ist eine wesentliche Verschiebung eingetreten. Da ist seine Messianität in den Hintergrund gedrängt, das Kommen des Reiches durch die Bitte um jetzige Güter, um Hilfe in der Not der Gegenwart, usw. ersetzt. Ein jüdisches Gemüt mußte dies aber fremdartig anmuten.

Aber, sagt man, das Reich ist nicht gekommen, die Christen haben sich in der Welt einrichten, sich mit der derben Wirklichkeit abfinden müssen. Darauf kann geantwortet werden, daß dies nur allmählich

---

1. Wernle, a. a. O., S. 22.

vor sich gegangen ist; noch Paulus zeigt, wenigstens in seinen ältesten Briefen, jene glühende, eschatologische Stimmung. Aber man verweist vielleicht eben auf ihn, um zu zeigen, daß die Urgemeinde Jesus für den „Sohn Gottes" gehalten hat. Aber wie kann man ernsthaft ohne weiteres ihn für sie in Anspruch nehmen, ihn, der doch in Tarsus geboren ist und in der Diaspora auch nach seiner Bekehrung siebzehn Jahre verbracht hat, ehe wir eine Zeile aus seiner Hand haben? Bei ihm müssen wir doch notwendig auch mit der *Möglichkeit* des Hellenismus rechnen.

Aber — diese Verschiebung ist vielleicht durch das Ausbleiben der Parusie erklärlich? Wenn man nicht mehr ernsthaft mit ihr rechnete, dann ist dieser Messias «wirklich nur, um mit Wernle zu reden, zur Rechten Gottes „sitzend", aber mit ihm zu verkehren, seine begünstigte Stellung zu benutzen, ist untersagt», aber auch erst dann. Und das wäre ein Monstrum, das soll gern zugegeben werden. Aber daraus den Schluß zu ziehen, daß dieser Messias kultisch verehrt werden mußte, ist nicht berechtigt. Der richtige Schluß wäre: also ist Jesus nicht Messias, also müßte das Christentum sterben; das wäre das geschichtlich Wahrscheinliche, wenn nichts dazugekommen wäre; das können wir auch für die Messiasse, die wir sonst kennen, belegen.

So ist es aber *nicht* gekommen. Und es muß ein Problem sein zu sagen: warum? Statt dessen sind andere Züge allmählich in der Messiasgestalt herrschend geworden: er wird kultisch verehrt, Gott nahe gerückt (für einen Juden notwendig Gotteslästerung); er ist schon bei Lebzeiten Messias gewesen; und seine Bedeutung liegt hier, *an dem, was er uns schon gebracht hat, und was uns daher, aber nur daher, täglich im Kultus gebracht werden* kann. Sein Kommen auf die Erde ist das Bedeutungsvolle.

Nun wird man selbstverständlich sagen: alles dies mag sein, es ist aber etwas Neues, was das Christentum *geschaffen* hat, es sind die neuen Gedanken, die neue Praxis, die die Erlebnisse der Christen mit sich gebracht haben. Nun, zum Teil ist das wahr. Wäre nicht der christliche Glaube darin so gewiß gewesen, daß Jesus Messias war, dann hätten wir kein Christentum mehr gehabt. Aber zu sagen, daß dieser Glaube die neuen *Formen* aus sich heraus geschaffen hat, das heißt nur auf jede Erklärung verzichten. Wir gestehen diesen Christen zu, daß sie aus sich heraus ihre ganze Geschichtsbetrachtung, ihre Ideale, ihre religiösen Bedürfnisse, ja ihre ganze Psychologie umgeschaffen hätten. Denn das bedeutet, wie leicht einzusehen ist, der Unterschied jener beiden

Heilandsgestalten. Obgleich der Geschichtsforscher sich selbstverständlich vor Tatsachen beugen muß, ist es doch erklärlich, wenn er dieser Annahme gegenüber skeptisch ist, und vermittelnde Gedanken annimmt, besonders da es so naheliegende gibt.

Kapitel 9.

Das Johannes-Evangelium im Lichte dieser Gottessohns-Frömmigkeit.

Fast alle Züge der „Sohn-Gottes"-Gestalt finden sich nun auch im Christusbilde des Johannes-Evangeliums. Wir haben oben einen nach dem anderen belegen können. Und diese Tatsache zeigt sich auch darin, daß auch die Gesamtdarstellung des Evangeliums von denselben Vorstellungen beeinflußt worden ist, von da aus erklärt werden kann. Vielleicht wird dies uns auch den Schlüssel zu einer der schwierigsten Fragen der neutestamentlichen Theologie geben können: dem Unterschied zwischen der synoptischen Messiasgestalt und dem johanneischen Christusbilde. Zwar ist er nicht selten von den Forschern übertrieben, aber er darf ebensowenig unterschätzt werden. Die bisherigen Versuche — wenn man von denen absieht, die ein Problem hier nicht sehen wollen — leiden u. a. alle an dem Fehler, daß sie die Lösung in gar keinen Zusammenhang mit den übrigen, doch so hervortretenden Eigentümlichkeiten des Evangeliums stellen. Es liegt doch nahe anzunehmen, daß alle diese Besonderheiten irgend etwas mit einander zu tun haben, nur zusammen ihre wirkliche Erklärung finden können.

Die Schwierigkeiten lösen sich vielleicht, wenn wir annehmen können, daß das Johannes-Evangelium in einer „Kirche", einer Welt zu Hause ist, wo die Frömmigkeit herrscht, die wir oben im Zusammenhang mit der Sohn-Gottes-Vorstellung zu beleuchten versucht haben, also in der hellenistischen Welt, und zwar in solchen Kreisen wie die, die wir oben untersucht haben. Dieselben Gedanken, die wir hier gefunden haben, finden sich auch reichlich in unserm Evangelium. Und das kann nur in einer Weise erklärt werden.

Das Christentum ist in eine neue Welt eingetreten, wo diese Ideale, diese Vorstellungen geherrscht haben. Das Johannes-Evangelium scheint die notwendige Folge davon zu sein, daß der christliche Glaube jetzt auch von solchen Menschen umfaßt worden ist, die sich früher um einen Simon, einen Dositheos u. ähnl. geschart haben. Ist die oben gegebene

Darstellung der Bedeutung dieser Frömmigkeit einigermaßen richtig, so wäre es eher ein Problem, das eine besondere Erklärung fordern würde, wenn wir sie nicht im Christentum wiedergespiegelt fänden.

Wenn jene Menschen die Predigt von Jesus so hörten, wie sie z. B. Act. 2, 22f. formuliert worden ist: „Den Nazaräer Jesus, der als Mann von Gott euch gegenüber erwiesen ist durch Machttaten, Wunder und Zeichen, die Gott durch ihn in eurer Mitte tun ließ, wie ihr selbst wißt, diesen habt ihr, als er nach dem bestimmten Ratschluß und nach dem Vorwissen Gottes ausgeliefert war, durch Heiden (ans Kreuz) schlagen lassen und (so) beseitigt; ihn hat Gott auferstehen lassen, nachdem er die Schmerzen des Todes gelöst hatte, da er von diesem nicht bewältigt werden konnte", so haben Christen wie die, unter denen das Johannes-Evangelium entstanden ist, herausgehört, daß dieser Jesus der wirkliche Gottessohn war, den sie brauchten, der ihnen also die für sie einzige reale Erlösung bringen konnte. Und so übertragen sie auf diesen Jesus das, was sie von ihrem Sohne Gottes erwartet hatten, wie wir es für die ersten Jünger Jesu sehen können, als sie ihn für den Messias halten und ihm die national-jüdischen Messiashoffnungen zuschreiben. So schließt sich jetzt ein Gedankenkreis an die Jesusgestalt, der ihr ursprünglich fremd war, und in dem der Schwerpunkt an anderen Punkten liegt, wenn auch die äußeren Formeln und Vorstellungen verführerisch ähnlich sein können. Das ganze Leben Jesu wird jetzt in dies Licht gerückt. Es ist daher im Evangelium kein Raum mehr für Entwicklung, für rein menschliche Züge. Jesus ist als der vom Himmel gestiegene Gott schon von Anfang an fertig; ohne Zaudern, ohne Schwachheit. Er weiß, was er tun soll, er weiß von Anfang an seinen Tod, alles, was ihm geschehen werde, usw. Zwar findet sich alles dies, wenigstens keimhaft, in den Synoptikern,. was dafür zeugt, daß auch hier eine ähnliche Entwicklung stattgefunden hat — und doch ist der Ton wieder anders. Und die Erklärung liegt in der neuen Welt des Johannes-Evangeliums.

So ist es nicht zu verwundern, daß wir in der johanneischen Überlieferung einen Zug nach dem anderen von denen wiederfinden, die typisch für das Bild des Sohnes Gottes geworden sind. Die ganze Darstellung des Lebens Jesu scheint im Johannes-Evangelium nach diesen Vorbildern wenigstens in gewissen Zügen geformt zu sein. Mögen auch hier und da historische Reminiscenzen sich geltend machen, diese schon früher geformten und im Volksglauben fortlebenden Legenden habn in manchem die Erzählungen beeinflußt, ja oft die Anordnungen des

Ganzen. Es ist nicht ohne Ursache, daß eine Reihe von Forschern auf die Ähnlichkeit des Bildes Jesu mit dem des Apollonius in der vita des Philostratus oder dem des Peregrinus Proteus aufmerksam geworden sind. Die stetigen Wanderungen, die großen Wunder, die Anklage und Verteidigung, das wunderbare Verschwinden (vgl. Jh. 7, 46; 8, 20. 59; 10, 39), die Auferstehung, das Erscheinen vor den zweifelnden Jüngern usw. sind ja Züge, die im Johannes-Evangelium wiederkehren und stark an solches erinnert, was man auch von jenen erzählte. Auch zugegeben, daß dabei einige aus christlicher Tradition stammen, so zeigt doch auch dies, wie nahe alle diese Gestalten zusammengehören, und wie man diese Züge für typisch für ihre göttliche Sendung hielt. Sie sind von der einen Gestalt zur anderen gewandert.

Aber dies gilt nicht nur für einzelne Erzählungen, sondern auch für Züge, die Johannes als Hauptsachen gelten. So wird im Evangelium der Gedanke betont, daß Jesus vom Himmel gekommen, vom Vater gesandt worden ist. In fast unzähligen Variationen und mit fast ermüdender Monotonie begegnet er uns. Aber dies ist ja nach dem Obigen nur zu erwarten. Wunder tun, das konnten auch Zauberer und Goeten und die von bösen Geistern Getriebenen. Jesus aber ist wirklich von Gott gekommen, als solcher wirklich Gottes Sohn, der uns also erlösen kann. In einem Streitgespräch nach dem anderen kehrt dies Thema wieder, was für sein Gewicht für die Gläubigen wie dafür, daß es oft bestritten worden ist, zu zeugen scheint. Und dies kann uns verständlich machen, warum dieser fast mythologische Zug so stark betont wird, ja oft die Darstellung beherrscht. Zwar bekommt dadurch oft das Bild etwas Hartes, uns Abstoßendes. Das Niedersteigen vom Himmel und die Rückkehr dorthin wird fast massiv-äußerlich verstanden.

Wir stehen erstaunt da, und fragen uns, wie es möglich ist, daß die massivsten, mythisch-dogmatischen Gedanken mit anderen, die doch unzweifelhaft im Evangelium vorkommen, ja wohl oft als die typischen betrachtet werden, mit den innigsten, religiösesten zusammenstehen können. Aber wir verstehen jetzt, wie jene mit diesen untrennbar zusammengehören. Jene Gedanken verhindern, daß das Christusbild des Johannes-Evangeliums in das blassere des Weisen oder des Mystagogen übergeht. Es steht mehr in einer Linie mit jenen volkstümlichen Gottessöhnen, von denen wir oben gehandelt haben.

Selbstverständlich ist diese Wandlung der Christusgestalt allmählich vor sich gegangen, nicht mechanisch übernommen. Für die johanneischen Christen ist ein Messias unverständlich gewesen. Die Hellenisten sehnten

sich, wie wir gesehen haben, nach einem „Gottessohn", der durch sein Niederkommen auf die Erde ihnen das Heil bringen konnte. Für sie lag alles daran, daß dieser Heiland wirklich Gott war, weil Gott allein das Göttliche den Menschen darreichen konnte. Diese Göttlichkeit des Heilandes Jesu war allen sichtbar, durch seine gewaltigen Taten, seine Wunder, die Prophezeiungen usw. So wagte man, ihn für Gottes Sohn zu halten. Er hatte daher auch den Menschen das gebracht, wonach sie sich sehnten: Gnade, Wahrheit, Leben usw. Er hat Gott offenbart, seine Worte hat er uns verkündigt. In allem sah man in ihm den wahren Gottessohn.

Ist dies aber wahrscheinlich, dann ist diese Verschiebung in der Christusgestalt fast unmerklich vor sich gegangen. Sie kann dann kaum die Frucht einer gelehrten Spekulation sein, sondern ist ein Ausdruck der Frömmigkeit der Gemeinde, und das Evangelium wäre ein Ausdruck dieser schriftlich fixierten Gemeinde„theologie". Um die geschichtlichen Erinnerungen, die in den Frommen fortlebten, haben sich neue Züge geschlossen, die diesen neuen Hoffnungen und Idealen Ausdruck gaben. In dem ihnen verkündigten Jesus sehen sie den wirklichen „Gottessohn", nach dem sie sich früher gesehnt haben. Und doch, die geschichtliche Gestalt Jesu lebt gewissermaßen unter ihnen fort, wenn auch in diese neue Tracht gekleidet.

So ist die Sprache ein Zeugnis der früheren Frömmigkeit dieser Leute. Sie ist geblieben, wie es so oft in der Geschichte der Religion der Fall ist. Es gibt überhaupt kaum ein konservativeres Moment als die heilige Sprache. Sie lebt fort von Geschlecht zu Geschlecht, von Religion zu Religion. Sie bietet die Formen an, in die neue religiöse Gedanken gegossen werden müssen, die daher auch oft Vieles von ihrer Eigenart abgeben müssen, wo sie nicht vermögen, die Ketten zu sprengen und neuzuschaffen. Aber auch dies muß allmählich vor sich gehen; sonst können die gemeinen Gläubigen es nicht fassen, sonst wird die Neuschöpfung ohne Frucht bleiben.

So ist es auch hier der Fall. Wir werden sehen, daß bedeutende Verschiedenheiten zwischen dem Christus-Bilde des Johannes-Evangeliums und den antiken Heilanden bestehen, Verschiedenheiten, die in einer verschiedenen Grundstimmung der Frömmigkeit wurzeln. Und doch, in allem Äußeren ist dieser Christus ein echt antiker „Sohn Gottes", ist dafür von den Gläubigen gehalten, ja das Evangelium scheint dazu geschrieben worden zu sein, um die Menschen davon zu überzeugen.

Mit dem Bild des antiken „Sohn Gottes" hat der Christus des

Evangeliums auch das gemein, daß ihm im Kultus eine Rolle zugedacht ist, daß er ein Zentrum für kultisch orientierte Gedanken ausmacht. Wir haben ja oben gesehen, wie dieser kultische Zug eben für jene hellenistische Frömmigkeit so charakteristisch war. Hier hören wir die Töne der Religiösität, verstehen die Seufzer und Hoffnungen dieser Frommen. Zwar dürfen wir dabei das Wort „Kultus" nicht zu eng nehmen, nicht nur für direkt kultische Handlungen oder liturgische Akte, sondern auch für Gedanken, die in Analogie damit gedacht werden. Denken wir uns aber bei den heiligen Weihen und Mysterien gegenwärtig, und hören wir aus dieser Stimmung heraus manche Worte des Johannes-Evangeliums, dann lauschen wir ihnen auf diesem Wege gewiß ihren antiken Ton am besten ab. Durch diesen Hintergrund erhalten sie nicht selten neues Leben. Viel mehr als wir moderne Menschen, besonders wir Protestanten es fassen können, hat das religiöse Leben der antiken Welt darin sein Zentrum gehabt. Vom Treiben und der Unruhe des Alltagslebens hat hier der Fromme Ruhe und Trost gesucht und gefunden. In den Weihen und Sakramenten ist ihm die göttliche Kraft begegnet, durch den Priester, ja sogar durch den Gott selbst vermittelt. Die katholische Frömmigkeit der niederen Schichten unsrer Tage kann in mancher Hinsicht ein gutes Bild dieser Religiösität darbieten.

Das ist nun für das Johannes-Evangelium nicht nur so zu verstehen, daß von Jesus hier z. B. ausdrücklich erwähnt wird, daß er taufe, daß er „das Brot des Lebens" verteilt, daß er die Füße seiner Jünger wäscht (vgl. Ir. IV. 36, 1), daß er sie „anbläst" und die liturgischen Formeln der Priesterweihe sagt, mit einem Worte direkt kultisch wirksam geschildert wird, sondern auch so, daß die Darstellung nicht selten gegen kultische Gebräuche oder die Worte gegen liturgische Formeln als Hintergrund gesehen werden müssen, um recht verstanden zu werden. So steht Jesus im Tempel und „schreit" den Volksmassen zu, ganz wie Celsus oder Lucian von den „Exegeten" und Gottessöhnen der römischen Welt uns erzählt; die für diese typische Stilgattung, ihre Formeln und Gedanken finden wir im 4. Evangelium Jesus in den Mund gelegt.

Es scheint den johanneischen Christen immer naheƶuliegen, in derartige kultische Gedankengänge zurückzufallen [1]. Und zwar wird dabei die Gestalt Jesu nicht selten von ihnen beeinflußt: ihre Züge

---

1. Ähnliche Beispiele geben uns 1. Clem. von Kap. 59 an oder Mart. Pol.; liturgische Hymnen und Gebete kommen auch oft in den apokryphen Apostelakten vor.

streifen die des Mystagogen und Priesters, eine Tatsache, die noch deutlicher in späteren Schriften, z. B. bei Ignatius oder Clemens Alexandrinus, belegt werden kann. Damit verlassen wir also die dogmatischen Seiten der Sohn-Gottes-Vorstellung und gelangen zu der religiösen, inneren, zu ihrer Bedeutung in der Frömmigkeit.

Zwar entdecken wir bisweilen Züge, die nichts mit „Kultus" zu tun zu haben scheinen oder wenigstens zu tun haben müssen: die Offenbarung des Vaters durch den Sohn; er ist in die Welt gekommen, um alle Menschen zu erleuchten usw., aber bei näherem Zuschauen und besonders für den, dem der Klang dieser Worte vertraut ist, stehen sie doch mit jenem Vorstellungskeis in nächster Verbindung. Sie gehen auf die Offenbarungen des Mystagogen im Mysterium, auf seine heiligen Worte und Hymnen.

Wir können diese kultische Orientierung zumal in Schriften wie den Hermetischen wiederfinden, die doch philosophisch sein wollen, wo sie daher auch schwächer hervortritt [1]. Wie der Mystagoge im Mysterium heilige Kenntnisse aller Art — nicht selten, wie es scheint, zu einer Art Philosophie oder zu kurzen prägnanten Formeln entwickelt — den Mysten vermittelte, so auch Jesus den Seinen im 4. Evangelium. Was er handelt, was er sagt, was er offenbart, das gilt eigentlich immer nur den Gläubigen, auch wo dies nicht offen gesagt wird. In derselben Weise wird in einer religiösen Philosophie des Philo oder des Hermetismus die Aufgabe des Logos und des Nous oder des Hermes-Tat beschrieben.

Noch deutlicher wird diese Seite der johanneischen Frömmigkeit, je mehr wir uns ihren innersten, innigen, warmen Gedanken nahen, das was man gewöhnlich die Mystik des Evangeliums genannt hat. „Mystik" im gewöhnlichen Sinne von etwas Persönlich-originellem, Selbsterlebtem gibt es zwar nicht hier. Aber wir haben es mit kultischer Mystik, mit Gemeindefrömmigkeit zu tun. Wie die Propheten und Gottessöhne, von denen wir oben gehandelt haben, ihre Gläubigen um sich sammelten, ihnen ihre „Gnade" und andere heilige Gaben schenkten, und diese Frömmigkeit sich gern in gottesdienstliche Handlungen verdichtete, so ist es auch mit dem Christus des Johannes-Evangeliums. So war er der Mittelpunkt der Frömmigkeit dieser Christen, ganz wie wir von Markus, Simon Magus oder Mani vermuten können, ja vielleicht noch mehr als sie.

1. Das hat in ausgezeichneter Weise W. Bousset betont, G. G. A. 1914, 738ff.

Denn wenn wir von vielen von diesen wissen, daß sie auch nach ihrem Tode kultische Verehrung genossen haben, so scheint dies im Allgemeinen doch nicht von einer alles beherrschenden Bedeutung zu sein. Nicht selten scheinen sie ihre Bedeutung mit ihrem Tode verloren zu haben. Aber auch wo sie den Tod überlebt haben, nehmen sie doch für diese Frommen eine ganz andere Stellung ein als Jesus Christus für die Christen. Ihr Tod ist nur ein Durchgang zum Himmel, zum Gott, hat nicht einen prinzipiellen Charakter. Vielleicht ist es, wie wir unten näher sehen werden, eben dies, was dem johanneischen Christus eine so intensive Eigenart verliehen hat.

Um diesen zum Vater gegangenen Christus scheinen nun diese Christen sich geschart zu haben, rings um ihn wollten sie ein ruhiges, stilles Leben führen, wie wir es z. B. in den sog. Oden Salomons abgespiegelt finden. Eben dies, daß dieser Christus schon beim Vater sitzt, jetzt beim Vater ist, hat ihm eine intensivere Würde verliehen, wie wir es später für die Heiligen beobachten können; dies hat seine kultische Bedeutung verstärkt, ihn weiter von den Gläubigen abgerückt.

So steht denn Jesus für die johanneischen Christen als der wahre Gottessohn da, der ihnen das wahre Heil vermitteln kann, der, in den heiligen Weihen, die Seinen verherrlicht, mit Gott einigt, ihnen die wahre Kenntnis Gottes vermittelt. Derartige Gedanken begegnen uns besonders stark in den Abschiedsreden, wo diese innige, sich gern an den Kultus anlehnende Frömmigkeit sich einen herrlichen Ausdruck geschaffen hat, der noch manchen das 4. Evangelium zur liebsten Schrift in unserem Neuen Testament macht, obgleich auch hier die allgemeinen Haupttendenzen des Evangeliums sich geltend machen. Sie erschließen uns, was wir vielleicht am besten die esoterische Seite der johanneischen Frömmigkeit nennen könnten; hier kehren Worte wieder, die wahrscheinlich nicht selten auch in den Gottesdiensten die Ohren der Frommen erfüllten, hier hören wir Formeln — vom Einswerden mit Jesus als dem Weg, als dem, dem seine Jünger folgen müssen usw. —, die wahrscheinlich diese Christen auch vor ihrem Christwerden gehört haben, und die sich jetzt an die Gestalt Jesu schließen, die eben in diesen vielleicht seit Jahrhunderten ererbten Formen so stark zu den Herzen der Frommen sprechen mußten.

Ein beredtes Zeugnis dafür, daß wir uns mit dieser Annahme nicht in leeren Hypothesen bewegen, sondern in Gedanken, die in der Tiefe der christlichen Gemeinden wurzeln, ist der Bischof Ignatius. Er

ist allem Anschein nach ein typischer Repräsentant jener kultisch orientierten Gemeindefrömmigkeit, die mit theologischer Spekulation nichts zu schaffen hat, und die wahrscheinlich sehr bald als die für die Christen typische zu bezeichnen ist. Hier sehen wir, wie alles sich in den Gottesdiensten, in den heiligen Weihen und Sakramenten konzentriert. In großartiger Weise hat Bousset es verstanden, diese Frömmigkeit aus den ignatianischen Briefen herauszulesen. Auch hier ist Christus als der Bischof der Gemeinden gedacht, als der Hirt der Schafe (Philad. 2, 1. 2; 3, 1. 2). Die Bischöfe sind nur in seine Stelle getreten, vollziehen sein Werk unter den Gläubigen. Um den Bischof her kreist nun das ganze religiöse Leben dieser Frommen. *ὑμᾶς μακαρίζω,* sagt er (ad Eph. 5) *τοὺς ἐνκεκραμένους αὐτῷ (τῷ ἐπισκόπῳ) ὡς ἡ ἐκκλησία Ἰησοῦ Χριστῷ, καὶ ὡς Ἰησοῦς Χριστὸς τῷ πατρί, ἵνα πάντα ἐν ἑνότητι σύμφωνα ᾖ. μηδεὶς πλανάσθω· ἐὰν μή τις ᾖ ἐντὸς τοῦ θυσιαστηρίου, ὑστερεῖται τοῦ ἄρτου τοῦ θεοῦ. εἰ γὰρ ἑνὸς καὶ δευτέρου προσευχὴ τοσαύτην ἰσχὺν ἔχει, πόσῳ μᾶλλον ἥ τε τοῦ ἐπισκόπου καὶ πάσης τῆς ἐκκλησίας. ὁ οὖν μὴ ἐρχόμενος ἐπὶ τὸ αὐτό, οὗτος ἤδη ὑπερηφανεῖ καὶ ἑαυτὸν διέκρινεν.* Für die Kirche ist Jesus der Bischof, der ihr die „Gnade" gebracht hat und der Kirche seinen Dienst leistet, *τὸν οὖν ἐπίσκοπον δῆλον,* fährt er Kap. 6 fort, *ὅτι ὡς αὐτὸν τὸν κύριον δεῖ προσβλέπειν . . . οὐδὲ ἀκούετέ τινος πλέον, εἴπερ Ἰησοῦ Χριστοῦ λαλοῦντος ἐν ἀληθείᾳ* (vgl. Magn. 3, 2; 6, 1; Did. 11, 4; Syrische Didasc. S. 45, 15ff.). Und in dem folgenden Kap. wird dieser Jesus allein als *ἰατρός σαρκικός τε καὶ πνευματικός* anderen entgegengesetzt, die darauf Anspruch gemacht zu haben scheinen. Wir brauchen nicht viel Phantasie, um uns durch diese Aussagen in die kultischen Versammlungen dieser Christen versetzen zu lassen, wo sie den Bischof als Christus selbst anblicken, seine Worte als die Worte des Meisters hören, in ihm den leiblichen und geistigen Arzt erblicken (vgl. Magn. 3, 1; 7, 1; 9, 2. 3; Trall. 2, 1–3; 3, 1). Von den Arbeiten und Widerwärtigkeiten des Alltagslebens haben sie sich losgerissen, um sich hier zu versammeln, und vom „Gotte", vom Bischof, himmlische Schätze zu bekommen (vgl. Eph. 20, 2). *ἢ γὰρ τὴν μέλλουσαν ὀργὴν φοβηθῶμεν, ἢ τὴν ἐνεστῶσαν χάριν ἀγαπήσωμεν* (Eph. 11, 1; vgl. Magn. int. 2; 8, 1; Philad. 8, 1; Smyrn. 6, 2; 7, 1; Pol. 7, 3). Das ist die Alternative. So kann er die Seinen *Παύλου συμμύσται* nennen (Eph. 12, 2), sie ermahnen (13): *σπουδάζετε οὖν πυκνότερον συνέρχεσθαι εἰς εὐχαριστίαν θεοῦ καὶ εἰς δόξαν. ὅταν γὰρ πυκνῶς ἐπὶ τὸ αὐτὸ γίνεσθε, καθαιροῦνται αἱ*

δυνάμεις τοῦ σατανᾶ, καὶ λύεται ὁ ὄλεθρος αὐτοῦ ἐν τῇ ὁμονοίᾳ ὑμῶν τῆς πίστεως (vgl. Eph. 15). Jesus als Mystagoge ist das Zentrale. *πάντες ὡς εἰς ἕνα ναὸν συντρέχετε θεοῦ, ὡς ἐπὶ ἓν θυσιαστήριον, ἐπὶ ἕνα Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν ἀφ᾽ ἑνὸς πατρὸς προελθόντα καὶ εἰς ἕνα ὄντα καὶ χωρήσαντα* (Magn. 7, 2, vgl. Philad. 4). Und charakteristisch wird dieser Gedanke Magn. 13, 2 formuliert: *ὑποτάγητε τῷ ἐπισκόπῳ καὶ ἀλλήλοις, ὡς ὁ Χριστὸς τῷ πατρὶ κατὰ σάρκα, καὶ οἱ ἀπόστολοι τῷ Χριστῷ καὶ τῷ πατρὶ καὶ τῷ πνεύματι* (vgl. Smyrn. 8, 1; Philad. 6, 2). Das ist eine Formel und ein Gedanke, die stetig wiederkehren.

Und fragen wir, warum diese Hochschätzung des Bischofs so zentral ist, dann hören wir, daß er der Inhaber der Gnade ist, es ist seine Stellung im christlichen Kult, und zwar als Stellvertreter Christi[1], als der, der sein Werk in seinem Auftrag fortsetzt. *καλοὶ καὶ οἱ ἱερεῖς, κρείσσων δὲ ὁ ἀρχιερεὺς ὁ πεπιστευμένος τὰ ἅγια τῶν ἁγίων, ὃς μόνος πεπίστευται τὰ κρυπτὰ τοῦ θεοῦ· αὐτὸς ὢν θύρα τοῦ πατρός, δι᾽ ἧς εἰσέρχονται Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακὼβ καὶ οἱ προφῆται καὶ οἱ ἀπόστολοι καὶ ἡ ἐκκλησία. πάντα ταῦτα εἰς ἑνότητα θεοῦ. ἐξαίρετον δέ τι ἔχει τὸ εὐαγγέλιον, τὴν παρουσίαν τοῦ σωτῆρος, κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, τὸ πάθος αὐτοῦ καὶ τὴν ἀνάστασιν* (Philad. 9, 1, vgl. 10 und 11, 1: *οἱ δὲ ἀτιμάσαντες αὐτοὺς λυτρωθείησαν ἐν τῇ χάριτι τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ*, vgl. Smyrn. 8, 1. 2). So tritt der Bischof an die Stelle Jesu, der Herr selbst ist eigentlich in seiner Gestalt gegenwärtig, handelt durch ihn, jener ist nur sein Stellvertreter. So kann Ignatius sich selbst, im Hinblick auf seinen Märtyrertod, *ἄρτος τοῦ Χριστοῦ* nennen, und zwar für seine Gemeinde (Rm. 4, 1), und im Briefe an die Philad. gibt er uns ein konkretes, lebensvolles Bild davon, wie wir uns einen solchen Bischof zu denken haben, wie es der Geist ist, die Stimme Gottes, die durch ihn reden (7, vgl. 5, 1).

Es ist kein Zufall, daß wir hier so oft von *εὐχαριστία* hören, daß das Wort *χάρις* eine wirkliche Rolle zu spielen beginnt. Wir bewegen uns auf dem Boden volkstümlicher kirchlicher Frömmigkeit, wie wir sie in den breiteren Schichten der hellenistischen Welt zu denken haben. Und hier spielt Christus eben die Rolle, die wir im 4. Evangelium belegt haben. Die Ähnlichkeit zwischen diesem und den ignatianischen Briefen, die mehrfach beobachtet worden ist, liegt eben hier, eben darin, daß

---

1. Vgl. Achelis, Die Canones Hippolyti, T. u. U. VI, 4 (1891) S. 160: In erster Linie ist der Bischof (hier) Verwalter seines Charismas und Vertreter Gott gegenüber. Der Schwerpunkt seines Amtes liegt darin, daß er der erste Liturg und der mächtigste Exorcist ist.

diese Christen in dem Herrn dasselbe erblickt haben, wenn auch die johanneischen Christen dies Bild in der Geschichte Jesu wiedergefunden zu haben meinen, den ihnen im Kultus täglich begegnenden Herrn schon in seinem Erdenleben erblicken. Für Ignatius scheint dieser Herr von der Tradition fast losgelöst; höchstens Tod und Auferstehung haben für ihn wirkliche Bedeutung. Hier sind so zu sagen, wenigstens gewissermaßen, die Konsequenzen der johanneischen Frömmigkeit gezogen worden: Christus ist fast zu dem geworden, was Simon, Menander und jene Heilands-Gestalten für ihre Gläubigen waren. Es könnte fast scheinen, als ob das Erdenleben Christi seine Bedeutung eingebüßt hätte, als ob es mit seiner kultischen Gegenwart vertauscht wäre; und doch ist dies eigentlich nur Schein. Es ist nicht dies, was die Gedanken der Frommen beherrscht: das ist der Bischof, der anwesende Gott, der Christus vertritt, der die Sakramente der Kirche verwaltet usw. Das hat er zwar von Christus her, dieser hat ihn eingesetzt, mit Kraft, Gnade begabt. Und diese Gnade hat Christus der Kirche gebracht, durch sein Leben. Dieser Gedanke liegt im Hintergrund jenes ganzen Gedankenkreises.

So erschließen uns diese Texte nicht nur die alles andere überwältigende Bedeutung des „Kultus" in christlicher Frömmigkeit schon am Anfang des 2. Jahrhunderts (dasselbe geht aus den sog. apokryphen Apostelakten, z. B. den Thomasakten, ebenso deutlich hervor; am liebsten weilen die Verf. bei den kultischen Akten und Handlungen dieser Christen, auf sie scheint alles hinauszulaufen), sondern auch die überragende Rolle des Priesters in diesem Kultus. Ausdrücklich werden die Christen ermahnt, ihn als den Kyrios selbst zu behandeln, sich nicht von den von ihm ausgeteilten Gnadenmitteln, *φάρμακον ἀθανασίας*, abzusondern. So zeugen alle diese Schriften für die Bedeutung jener Heilands-Gestalten. Auch sind sie uns ein Beweis dafür, daß Christi Bedeutung eben darin liegt, daß er diesen Bischöfen durch sein Niederkommen zur Erde die Gnade gebracht hat, die sie jetzt in seinem Auftrag verwalten. Und da wir so oft hören, daß jetzt die Bischöfe an die Stelle Jesu getreten sind, so scheinen die ignatianischen Christen Jesus während seines Erdenlebens für einen derartigen Priester gehalten zu haben, *ὁ ἀρχιερεὺς ὁ πεπιστευμένος τὰ ἅγια τῶν ἁγίων*. Wie ähnlich diese Gestalt den oben behandelten Heilanden der Antike ist, ist einleuchtend.

Dies ist auch in den sonstigen frühchristlichen Dokumenten der ersten Jahrhunderte nichts Seltenes. Der Bischof soll wie Gott geachtet werden, das ist eine Ermahnung, die z. B. in der sog. syrischen Didascalia stetig wiederkehrt. S. 45, 15 ff. heißt es z. B. vom Bischof: er ist Diener

des Wortes und Mittler, für euch aber der Lehrer, und nächst Gott euer Vater, der euch durch das Wasser gezeugt hat (vgl. oben S. 43ff.). Er ist euer Haupt und Führer und für euch der mächtige König, er regiert an Stelle des Allmächtigen . . . (vgl. auch S. 40, 27ff. z. B.: ihr seid Priester, Propheten, Anführer, Leiter, Könige und Mittler zwischen Gott und Menschen; vgl. auch 19, 25; 27, 32; 83, 8; 31, 12 u. a.). Und fragen wir uns, warum hier der Bischof diese Ehre genießen soll, dann heißt es z. B. S. 48, 20ff.: er ist der, „durch den euch der Herr den heiligen Geist gegeben hat, durch den ihr von Gott anerkannt worden seid, durch den ihr versiegelt worden seid, durch den ihr Kinder des Lichts geworden seid, durch den sich der Herr bei der Taufe in der bischöflichen Handauflegung einem jeden von euch bezeugt hat und ihn sein heiliges Wort hat hören lassen, indem er spricht: „Du bist mein Sohn, heute habe ich dich gezeugt!" (vgl. auch ff. „. . . die euch durch das Wasser gezeugt haben . . . an der heiligen Eucharistie Gottes euch haben teilnehmen lassen . . ."). –

So ist es allmählich der Kirche gelungen, durch den einen Gottessohn Jesus Christus die vielen Götter und Herren der hellenistischen Frömmigkeit zu verdrängen. Aber nur zum Teil. Denn allmählich hat das Amt – die Bischöfe – immer mehr die Züge jener Gottessöhne sich angeeignet, obgleich hier die durch die Ordination empfangene Amtsgnade die Hauptsache ist und dadurch das alte Bild verschoben ist. Das liegt aber daran, daß Jesus der einzige wirkliche Gottessohn ist, die Bischöfe nur seine Stellvertreter.

Die alten Gedanken aber sind mehrmals, oft im heftigen Ringen mit dem Amt, in der Kirche zum Vorschein gekommen. Die Montanisten sind ein deutliches Beispiel, die ersten Mönchsbewegungen ein anderes. Diese sind ein lehrreiches Beispiel dafür, wie die alten Ideale sich gegen die neue Amtshierarchie der katholischen Kirche zu wehren suchen. In diesen Mönchen, besonders in unsren frühesten Überlieferungen über sie, tritt uns noch einmal, wie Reitzenstein jetzt so deutlich gezeigt hat, das alte Ideal des Gottmenschen, des Gottessohnes entgegen. Allmählich aber ist es der Kirche gelungen, auch diese letzten Reste der alten „Pneumatiker" sich unterzuordnen.

Die Annahme, daß das Christusbild des Evangeliums in manchem mit hellenistischen Heilandsgestalten Ähnlichkeiten aufzuweisen hat, wird nun dadurch kräftig unterstützt, daß unsre frühesten christlichen Quellen

und besonders stark das 4. Evangelium nicht nur diese Gestalt schon fertig kennt, sondern auch gegen andere zu polemisieren scheinen, denen dieselben Züge zugeschrieben wurden, die beanspruchten, „Gottes Söhne" zu sein. Wir sehen Spuren davon, daß andere als Jesus dies sein wollen, daß das 4. Evangelium auf eine schon verbreitete Polemik — sie verläuft schon in festen, alten Bahnen — Antwort geben muß.

Wir sahen oben, wie viele Züge nur dadurch ihre Erklärung finden können, daß sie „zeigen wollen, daß Jesus der Sohn Gottes ist", also einem dogmatischen Zwecke dienen. Daneben tritt auch ein polemisch-apologetischer Zug hervor: es soll gezeigt werden, daß Jesus, aber er allein, nicht alle jene anderen, der Sohn Gottes ist. Und darauf liegt nicht selten das Hauptgewicht. Von diesen Bemühungen, von diesen Kämpfen und Streitigkeiten scheint das Johannes-Evangelium ein Reflex zu sein, vielleicht ist es sogar daraus hervorgegangen.

Wir haben nicht Berichte, die den Stempel einer Verfasserpersönlichkeit tragen, sondern vielleicht sogar „Perikopen", die die Kämpfe, Glaubensgedanken und Glaubensformeln einer Gemeinde, einer Kirche wiederspiegeln. Der oft formelhafte Ton, die technische Sprache, die stereotypen Wendungen sagen uns, daß das, was hier gesagt wird, nicht jetzt zum ersten Male geprägt worden ist, sondern allmählich in einer immer fester gewordenen Überlieferung seine Gestalt erlangt hat. Damit soll nicht behauptet werden, daß die Streitgespräche konkret und lebendig Situationen darstellen, die der Verf. erlebt hat. Sie sind dazu allzu stereotyp, verraten eher eine stilistische Gewohnheit. Und doch lassen sie nicht selten ahnen, daß es Einwendungen und Polemik der Gegner sind, die in dieser Weise aufgenommen und widerlegt werden. Und diese Einwendungen und diese Polemik tragen die Farben des lebendigen Lebens, scheinen vom Verf. aus dem Leben herausgegriffen zu sein.

Der erste Hauptabschnitt des Evangeliums (1—12) ist eigentlich nur ein sich stets wiederholender Kampf gegen alle diese Propheten und Gottessöhne, eine Verteidigung für Jesu Gottessohnschaft. Das eine Mal nach dem anderen kommt die direkte Polemik zum Vorschein, ja beherrscht oftmals die Darstellung. So ist es z. B. im 10. Kap. der Fall. Nur wenn man verstanden hat, daß diese Sätze Kampf und Streit atmen, daß sie gegen geschichtliche Gestalten in der Umgebung des Evangeliums gerichtet sind, bekommen sie konkretes Leben, werden sie in ihrem Zusammenhang verständlich.

Das Thema wird in verschiedenen Stufen ausgeführt. Zuerst sagt

Jesus, daß nur wer durch die Tür in den Stall der Schafe hineingeht, der rechte Hirt ist, wer anderswo übersteigt, ist ein Dieb und ein Räuber. Hier ist also von mehreren Hirten die Rede, die alle gewissermaßen denselben Anspruch erheben, die Leiter, die Hirten der Gemeinde zu sein, aber nur wer durch die Tür hereingekommen ist, ist der rechte Hirt. Nur wer den richtigen Weg zum Amt gekommen ist, ist wahrer Hirt[1]. Hier scheint das Evangelium auf Streitigkeiten unter christlichen „Hirten" hinzudeuten. Vielleicht ist an Gnostiker zu denken, die ohne die richtige „Ordination" (ohne Jesus, der die Tür ist) sich als Leiter unter den Christen aufgeworfen haben[2]. Aber getrost sagt das Evangelium von ihnen: dem Fremden folgen sie nicht, sie fliehen von ihm, sie kennen ihn nicht. Das ist, wie wir schon oben gesehen haben, noch ein Beweis dafür, daß er nicht der wahre Hirt ist. So erzählt uns z. B. Irenäus, wie viele Weiber sich an Markus angeschlossen haben, so antwortet Origenes dem Celsus, daß die von ihm erwähnten „Söhne Gottes" jetzt keine Schüler mehr haben.

Und von diesen „falschen Hirten" geht der Gedanke jetzt zu allen jenen, die vor Jesus Anspruch darauf erhoben haben, der Hirt der Menschen zu sein, zu allen jenen Heilands-Gestalten, die wir in solcher Fülle haben belegen können. Jesus allein ist der gute Hirt, der die Seinen retten kann, ihnen Leben bringt. Alle jene werden verdammt: „Alle, die vor mir gekommen sind, sind Diebe und Räuber"[3]; triumphierend fügt er hinzu: aber die Schafe haben nicht auf sie gehört (vgl. Act. 5, 36 – 39). Es ist interessant zu konstatieren, daß ausdrücklich erwähnt wird, daß viele vor Jesus sich als Hirten der Schafe ausgegeben haben. Aber, meint der Verf., sie sind nur um zu stehlen, zu schlachten und zu verderben gekommen. Der erste Zug spielt wohl auf die so oft erwähnte Gewohnheit an, daß dem Mystagogen von seinen

---

1. Diese Ausführung scheint vorauszusetzen, daß es mehrere solcher richtigen Hirten gibt, und daraus wird wahrscheinlich, daß wir es mit mehreren „Gemeinden" zu tun haben, also einer „Kirche", nicht aber nur einem kleinen Kreis, einer einzigen johanneischen „Mysteriengemeinde", wie man sonst aus mehreren Beobachtungen vermuten könnte. Auch das mehrmalige Betonen der „Einheit" im Joh.-Ev. verbietet wohl das.

2. Diese Termini sind selbstverständlich nicht in ihrem technischen, sondern in einem vor-kirchlichen Sinne zu nehmen.

3. Es wird hier an stilistische Gewohnheiten schon der Philosophen angeknüpft: schon Antisthenes hat den von Menschen abgeschickten φαῦλοι κατάσκοποι den κύριος κατάσκοπος, den Boten der Götter gegenübergestellt, Norden, Jb. f. kl. Phil. Suplementbd. XIX, S. 382.

Gläubigen Geschenke gegeben wurden, ein Gedanke, der überall wiederkehrt, in Lucians Satiren wie in dem Bericht des gläubigen Apulejus. Dasselbe wollen wohl alle diese johanneischen Worte vom „Mietling" sagen. Jesus dagegen gibt Leben. Er ist im Gegensatz zu allen diesen der gute Hirt. Und der Beweis dafür ist das christliche: Der gute Hirt läßt sein Leben für die Schafe[1].

Hier kommt eine Auffassung des 4. Ev. vom Tode Jesu zum Vorschein: es wird bei ihm betont, daß Jesus es für die Schafe (*ὑπέρ*) (10, 11. 15; 15, 13) gegeben hat. Hier ist also ein Zug der aufopfernden Liebe Jesu und seine Treue als Hierophant vor uns gemalt. Hier spricht keine dogmatische Betrachtungsweise, sondern einfach eine primär-religiöse Würdigung seines Todes[2]. Der Vergleich mit den Mietlingen zeigt dies. Sie haben die Schafe verlassen und diese werden zersprengt, Jesus bleibt bei den Seinen und stirbt auf seinem Posten. Vielleicht ist hier ein Zug von dem, was vor den Augen des Verf. täglich sich abspielte, uns vorgeführt: Die Gaukler und Schwärmer, die ein Häuflein um sich her gesammelt hatten, die doch bei der ersten Gefahr ihre Anhänger verließen, um sich selber in Sicherheit zu begeben. Ein Beispiel, das wir besonders gut kennen, ist Mani (obgleich auch er zuletzt als Märtyrer endete).

Auch Jh. 5, 43 scheint auf diese Gestalten Bezug zu nehmen: „Ich bin im Namen meines Vaters gekommen, und ihr nehmt mich nicht

---

1. Die Bezeichnung des Gemeindeleiters, des Mystagogen oder ähnl. als Hirt ist nichts dem Johannes-Evangelium Eigentümliches; vgl. Reitzenstein, Poimandres S. 115f.: Hirt ist Bezeichnung für den Offenbarungsgott; vgl. Dölger, Ichthys S. 136f. So wird auch Jesus in dem S. 4 zitierten alexandrinischen Hymnus Hirt genannt: *σῶτερ Ἰησοῦ, ποιμήν, ἀρότηρ οἴαξ, στόμιον πτερὸν οὐράνιον παναγοῦς ποίμνης*. Vgl. auch Vita Ap. VIII, 22, wo auch von Wölfen die Rede ist, die nicht in seine Herde eintreten dürfen. So lesen wir auf einem ägyptischen Grabstein: Der gute Hirt ist zum Lande der Ewigkeit gegangen, Ermann, Äg. Religion S. 156, vgl. auch Maaß, Orpheus, S. 182ff. — So ist es auch mit dem Terminus Pforte der Fall (so Ode Sal. 17, 10; vgl. z. B. Dussaud a. a. O. 62ff.; 75ff. u. a. und den sog. Babismus). — Daß auch die bildliche Darstellung von Christus als dem guten Hirten vorchristlich ist, vgl. Scott-Moncrieff, Paganism and christianity in Egypt. S. 143ff., Ermann S. 249. — Achelis (Z.N.T.W. 1914 und 1915) hat diese nicht Möglichkeit diskutiert. — Könige der Babylonier (auch Sames) werden Hirten genannt (Jastrow, Die Religion Babyloniens und Assyriens I S. 69).

2. Überhaupt sollen wir die Ausdrücke über Jesus nicht zu sehr pressen, es liegen darin oft viel mehr primäre Gefühle (Mysterium, Hymnus und Gesang) als Theologie.

an; wenn ein anderer im eigenen Namen kommt, den werdet ihr annehmen. Wie könnt ihr denn glauben, da ihr Ruhm von einander annehmt, und den Ruhm, der vom alleinigen Gott kommt, sucht ihr nicht". Hier haben wirklich moderne Exegeten eine Beziehung auf eine historische Person, Bar Kochba (132 – 135 n. Chr.) zu finden gemeint. Aber m. E. ist dieses Datum für das Evangelium zu spät. Auch haben wir ja gefunden, daß es nicht nur Juden waren, die an derartige historische Erretter glaubten, sondern es war eine allgemeine, weit verbreitete Vorstellung, auch wenn wir nicht eine gewisse geschichtliche Person angeben können. Die Singularform spricht m. E. nicht gegen die Möglichkeit, daß es hier auf mehrere abgesehen sei (kann sie doch ganz allgemein stehen), und die folgenden Worte in der 2. Pers. Plur. sind am leichtesten zu erklären, wenn sie als eine Fortsetzung des 43. Verses betrachtet werden. Und wir müssen ohne weiteres den Tadel des Evangeliums gegen diese anerkennen: sie haben Ehre von Menschen genommen, um die Ehre bei Gott scheinen sie sich nicht gekümmert zu haben.

Unter den Heilands-Gestalten, gegen die das Evangelium zu polemisieren scheint, nennt es auch einige ausdrücklich bei Namen. Daß sie direkt erwähnt werden, könnte vielleicht daran liegen, daß es unter den johanneischen Christen solche gab, die diese in eine Linie mit Jesus stellen wollten.

Es ist eine alte und m. E. ganz richtige Beobachtung, daß das 4. Evangelium vor einer Überschätzung Johannes des Täufers warnt, daß dieser absichtlich und scharf mit Jesus zusammengestellt und dabei seine Inferiorität dargelegt wird. Da wir hier alte Beobachtungen vor uns haben, wollen wir nur darauf hinweisen, daß dies ganz in einer Linie mit der allgemeinen Tendenz unsrer Schrift liegt, nur eine spezielle Seite davon ist.

So ist es auch mit einer anderen Gestalt, die man gewöhnlich nicht beachtet hat, mit Moses der Fall. Auch er wird mit Jesus nahe zusammengestellt, um weit von ihm abgerückt zu werden. Er scheint für manche, wohl Juden (wir brauchen nur an Philo zu erinnern) oder Judenchristen, der „Prophet" *κατ᾽ ἐξοχήν* zu sein, und zwar in dem oben aufgewiesenen Sinne des Wortes[1]. Besonders wenn das Evan-

1. Auch bei Josephus können wir das bestätigen, vgl. Paul Volz, Jüdische Eschatologie S. 209.

gelium gegen Juden polemisiert, wird dieser Gegensatz sichtbar. Für diese Juden scheint Moses das zu sein, was Jesus für die johanneischen Christen war, wenigstens in gewisser Hinsicht (vgl. auch Or. c. Cels. II, 50). So z. B. Jh. 6, 29 ff. Wenn Jesus „der Prophet", der zweite Moses sein will, muß er sich auch durch ähnliche Taten als solcher dokumentieren. Die Juden ermahnen Jesus: „gib uns ein solches Zeichen, wie Moses den Seinigen gab, und wir wollen an dich glauben"; sie meinen dabei das vom Himmel gekommene Manna. Hier wird nun zuerst verneint, daß es Moses ist, der den Vätern das Brot gab, es war nicht er, sondern Gott. Schon das ist für das Evangelium charakteristisch: es weigert sich, die Wunder für den „Propheten" in Anspruch zu nehmen (vgl. 7, 22), sie sind doch nur Gottes Werk; schon hierin liegt ein scharfer Gegensatz zu jenen Heilanden. Wir erwarten dann selbstverständlich eine Verweisung darauf, wie dagegen Jesus den Juden Brot gegeben hat, wie er also ihnen das Zeichen gegeben hat, das sie verlangt haben. Aber dieser Gedanke wird erst später ausgeführt, entweder weil der Text in Unordnung ist, oder weil, wie es nicht selten im Evangelium geschieht, ein anderer Gedanke sich an die Stelle des alten drängt, der freilich nur eine andere Seite dieses früheren repräsentiert; so wird nun hier der alles beherrschende Gedanke der, daß Jesus der wahre Gottessohn ist. Dies wird (6, 51) dadurch bewiesen, daß er eine Krafttat tun kann: das Brot vom Himmel geben; aber auch dadurch, daß er vom Himmel niedergestiegen ist, Glauben fordernd, die Gläubigen rettend, die Ungläubigen richtend. Die Verbindung der beiden Gedanken wird dadurch zustande gebracht, daß „das Brot vom Himmel" metaphorisch auf Jesus selbst gedeutet wird. Und jetzt können wir erkenen, wie der Text in eine alte, ihm bekannte Redewendung einfällt, die stark an die schon oben 7, 37 ff. festgestellte erinnert: „Ich bin das Brot des Lebens. Wer zu mir kommt, wird nicht hungern, und wer an mich glaubt, wird niemals dursten" (wahrscheinlich wird hier mit liturgischen Formeln gearbeitet).

Die polemische Vergleichung zwischen Jesus und Moses wird 6, 48 ff. aufgenommen. Es mag wahr sein, daß Moses den Juden Brot vom Himmel gegeben hat, — aber wer dies Brot aß, der starb doch. Wer vom Brot, das Jesus geben will, ißt, wird in aller Ewigkeit nicht sterben

Diese Polemik gegen den Propheten Moses der Juden scheint, wie so vieles andere im Evangelium, ein Bild aus der lebendigen Wirklichkeit der Welt des Evangeliums wiederzugeben. Wir sahen schon oben, wie in einem Zauber-Papyrus Moses als ein derartiger Prophet gedacht

war, in anderer Weise zeugt Philo dafür, und die kleinen Bilder aus dem täglichen Leben der johanneischen Christen, die uns hier gemalt werden, scheinen dies zu bestätigen. Gegen diese Juden aber sucht der Verfasser zu zeigen, wie Jesus viel mehr als Moses „Prophet" ist, und wie also die Juden nur durch ihren eigenen Unglauben sich des Heils berauben. In allem zeigt sich Jesus als der Größere.

Als Polemik gegen Moses muß auch das Wort des Prologs 1, 17 verstanden werden wie auch 5, 45: Moses ist nur der Bringer des Gesetzes, der Gebote, der Forderungen, nur Jesus hat Gnade und Wahrheit gebracht. Ja, an der letzten Stelle wird Moses sogar als der Ankläger der Menschen vorgeführt, was an die späteren gnostischen Gedanken von der Minderwertigkeit des alten Testaments erinnern könnte. Es werden im übrigen hier ähnliche Gedanken zum Ausdruck gebracht wie von Paulus über das Gesetz; irgend welche Spuren der Abhängigkeit aber können nicht entdeckt werden; sind doch diese Gedanken in einem Kampfe gegen die Synagoge allzu naheliegend.

So kann es nicht verwunderlich erscheinen, daß die Pharisäer im Evangelium sich im Gegensatze zu den Christen, den Jüngern Jesu, ausdrücklich als Jünger Moses' bezeichnen (9, 28ff.) und von ihm als von ihrem Propheten, Offenbarer reden[1].

Dieser polemische und apologetische Charakter des Evangeliums erklärt uns auch vielleicht die schon oben bemerkte große Bedeutung des „Glaubens". Denn Christen sind ja die, die an den Gottessohn Jesus „glauben" statt an alle jene anderen, die es in solcher Fülle gab. Daher der scharfe Unterschied zwischen denen, die da glauben, und denen, die da nicht glauben. Wir sehen hier die geschichtliche Situation, in der sich die johanneischen Christen befinden. Es ist die Zeit, da die Christen im Kampfe mit der populären hellenistischen Frömmigkeit standen. Dagegen finden wir nichts, das dafür zeugen könnte, daß sie im Kampf mit dem offiziellen Kultus des Staates, z. B. dem Kaiserkultus, standen.

Aber auch eine andere Beobachtung kann man beim Studium des „Glaubens" im 4. Evangelium machen. Wir hören davon, daß man glauben soll, daß Jesus vom Himmel gekommen ist, daß er dorthin zurückkehren wird, daß er und der Vater eins sind, usw. Es wird auf Vorstellungen hingedeutet, die den Lesern schon bekannt gewesen sein

1. Eine ähnliche Polemik findet sich in den mandäischen Texten (Brandt, M. S. S. 40ff., auch S. 79ff.) und ein Vergleich ist von großem Interesse.

müssen, die im Evangelium technischen, formelhaften Charakter haben. Und damit stimmt auch die Beobachtung überein, daß wir dort eine große Menge von Partizipial- und Relativkonstruktionen haben, die ja auch Zeichen davon sind, daß wir es mit formelhaftem Gut zu tun haben, wie schon Norden bemerkt hat. Wir haben es mit „Dogmen" zu tun, mit „Glaubensbekenntnissen" der johanneischen Christen. Haben andere dasselbe von einem Johannes dem Täufer, einem Simon oder einem Dositheos ausgesagt, so sagen die Christen es jetzt von Jesus; und zwar er allein, nicht alle jene anderen, ist wahrhaft dieser Prädikate wert. So steht „Glauben" hier mit einem dogmatischen, dabei nicht selten auch polemischen Ton. „Glauben" steht also hier als Vorstufe des Glaubensbekenntnisses[1]. In diese Richtung deutet auch, was wir so oft im Evangelium hören: „damit ihr wisset, glaubt, daß usw.", was allem Anschein nach auf schon im Voraus formulierte Gedanken hindeutet.

Daher ist auch zu vermuten, daß wir es hier mit Gemeindetheologie, mit Gemeindefrömmigkeit, nicht mit tieferer Spekulation oder inniger Mystik und Bekenntnissen eines Einzelnen zu tun haben. Daher begegnen uns mehrmals Einwendungen, die aus dem lebendigen Leben gegriffen zu sein, die Streitigkeiten und Kämpfe des Alltagslebens dieser Christen wiederzuspiegeln scheinen. Daher auch der Eindruck überwältigender Aktualität, die das Werk beim näheren Zuschauen verrät.

Durch diese Auffassung des Evangeliums kann auch der stilistische Charakter der Schrift seine genügende Erklärung finden. Denn der ἐγώ-Stil, der schon längst als für das Evangelium so charakteristisch angesehen worden ist, ist eben der, der von diesen Heilands-Gestalten des Hellenismus immer in dem Munde geführt wurde. Ich bin ..., ich bin ..., so sprechen sie alle, Zauberer und Goeten wie die heiligen Gottessöhne, wie Norden so fein beobachtet hat, ja es wird sich auch zeigen, daß dies der liturgische Stil der Mystagogen und Priester der Antike nicht selten gewesen ist. Die oft dialogisch geformte Ausführung scheint fast ein Widerhall von Streitigkeiten der Christen zu sein, mit Beweisen und Gegenbeweisen, Fragen und Antworten, alles in übernommene stilistische Formen gegossen.

Die lose Anreihung der Perikopen im Evangelium ist nun für diese Art Stilgattung charakteristisch. Sie begegnet uns z. B. in der Vita des Apollonius von Tyana oder des Pythagoras. Es ist eigent-

1. Bousset, Kyrios Christos S. 307, hat mit den meisten neueren Johannes-Exegeten umgekehrt hier Mystik zu finden gemeint.

lich nur eine Sammlung der ἀρηταί oder λόγοι des Gottessohnes, um eines bestimmten Zweckes wegen zusammengestellt. Und dieser Gottessohn spielt noch im Kultus dieser Frommen eine lebendige Rolle. Rings um ihn, um seine Sakramente und Gaben sammeln sie sich noch. In die Schilderung von ihm sind daher viele Züge eingedrungen, die noch eine lebendige Macht in dem Leben der Gemeinden sind, heilige Worte und Formeln der „Liturgie", der Gebete der Frommen haben hier Platz gefunden, weil sie meinen, daß Jesus noch wie in seinem Erdenleben den Priesterdienst an den Seinigen vollzieht. Das gegenwärtige Kultleben der Gemeinde wird in jene Urzeit zurückverlegt.

So sind die Gedanken, die für das 4. Evangelium charakteristisch sind, nicht von einem Theologen herausspekuliert, von einem Denker geschaffen, sondern sie sind in einer Gemeinde allmählich hervorgewachsen, wobei die treibenden Kräfte ihre alte Frömmigkeit und die Einwirkungen einer gegen die neue Religion wahrscheinlich feindlichen Umgebung gewesen sind. Durch sie ist allmählich die christliche Überlieferung, die allen modernen kritischen Verneinungen zum Trotz auch hier in mannigfacher Weise spürbar ist, allmählich in ihrer Form verändert, zu neuen Ausdrücken und Vorstellungen umgeformt. So ist die johanneische Tradition in derselben Weise hervorgewachsen wie alle heilige Überlieferung, nicht von einem Einzelnen geschaffen; das widerspricht der Art solcher Phänomene. Und diese Tradition hat dann Johannes gesammelt, geordnet, und zu dem Zwecke zusammengestellt, daß die Menschen glauben, daß Jesus der Sohn Gottes sei.

Es ist einer der größten und verhängnisvollsten Mißgriffe der modernen Kritik des 4. Evangeliums gewesen, wenn sie sagt, daß das Johannes-Evangelium die persönlichste der neutestamentlichen Schriften sei. Die Formeln und Streitgespräche, die uns hier begegnen, sind, wie wir gesehen haben, aus Kampf und Streit mit solchen entsprungen, welche die heiligsten Wahrheiten dieser Frommen bestritten und daher das Fundament ihres Glaubens bedrohten, sie sind nicht spekulativ herausgeformt oder Ausdrücke der tiefen Gefühle eines Mystikers. Diese Schrift ist nicht zur Erbauung geschrieben, nicht mit der Ruhe eines kontemplativen Gemüts, es sind nicht die Erfahrungen eines Mystikers, die hier zum Ausdruck gekommen sind. Es ist schwer verständlich, wie es fast zur Mode hat werden können, von der „stillen und erhabenen Ruhe" des vierten Evangelisten zu reden. Für Johannes soll Christus „das milde, leuchtende, wärmende und befruchtende Licht, in dessen Schau er sich voller Verehrung versenkt", sein, und lesen wir z. B. Weinels

Darstellung der johanneischen Frömmigkeit in seiner Biblischen Theologie des Neuen Testaments, so finden wir diese Gedanken noch schärfer hervorgehoben. So konnte Bousset[1] die Behauptung wagen, daß die praktische Polemik gegen Judentum, ungläubige Welt, Ketzerei hinter den johanneischen Schriften steht.

Wie groß aber auch die Ähnlichkeit zwischen den außerchristlichen Gottessöhnen und dem Christusbilde unseres Evangeliums ist, nur aus jenen kann es nicht erklärt werden. Eine nicht geringe allgemeine Ungleichheit fällt schon bei einem flüchtigen Blick in die Augen, wenn es auch nicht leicht ist, sie genauer zu fixieren. Das damit aufgeworfene Problem kann auch nicht mit Sicherheit entschieden werden. Unsere Kenntnis von jenen Heilands-Gestalten ist oft allzu fragmentarisch, um genaue Schlüsse zu gestatten. Den Gestalten, die uns gezeichnet worden sind, fehlen eigentlich die religiösen Züge, die Stimmung frommer Verehrung. Es mag nicht Wunder nehmen, daß uns das Jesusbild des 4. Evangeliums viel tiefer religiös, viel mehr von der Frömmigkeit beherrscht erscheint. Die Gestalten des Sohnes Gottes, die wir gefunden haben, sind ja meistens durch Karikierungen entstellt, von Spott und Hohn verschoben. Hat es andere Züge gegeben, die Kirche hat sie totgeschwiegen, totpolemisiert. Und doch zeugt z. B. die Gestalt Manis dafür, daß sie doch existiert haben. Zartere Züge sind diesen Gestalten geblieben, wenn sie sich in der Philosophen- oder Mönchstracht haben verbergen können; aber wir haben oben gesehen, daß die Grenzen zwischen diesen beiden fließend sind.

Es wäre nicht wissenschaftlich, ohne weiteres das Bild der Polemik mit dem der frommen Ehrfurcht zu vergleichen. Daß der Christus des Johannes-Evangeliums im Vergleich mit jenen Gestalten so stark religiös orientiert erscheint, kann eben hieran liegen: hier werden ja auch die konkreten, „mythischen" Züge fast immer religiös verwendet. Aber schon dieser Unterschied zwischen „mythischen" und „religiösen" Zügen ist modern, nicht nach antiker Psyche, wenigstens ist er hier nur schwach empfunden; die beiden gehen ineinander über, wie wir oben mehrmals haben feststellen können. So kann dieser Unterschied kaum als ein ausschlaggebender betrachtet werden.

Vielleicht der oberflächlichste Unterschied von jenen hellenistischen Gestalten ist der, welcher in der Bezeichnung Jesu als Messias, Christus, zum Ausdruck kommt. Zwar können wir sehen, daß dies Christus oft

1. A. a. O. S. 221.

ganz formelhaft und mit „Sohn Gottes" synonym steht, aber ganz sind die Messiaszüge dieses Christusbildes doch nicht verwischt. Er wird von Nathanael als Israels König gegrüßt (1, 49). Darauf scheint auch sonst das Evangelium anzuspielen (18, 33; 6, 15; 12, 13), und vielleicht haben wir hier Züge, die den geschichtlichen Stimmungen näher stehen als so manche der synoptischen Überlieferungen. Damit hängt wohl dasjenige zusammen, was in den Worten des samaritanischen Weibes zum Ausdruck kommt, wenn von „dem, der kommen sollte", geredet wird. So erhält die johanneische Sohn-Gottesgestalt einen absoluten Charakter, der keine Konkurrenten an ihrer Seite duldet, und der sie bereits von jenen hellenistischen Heilanden scheidet. Und dies ist allem Anschein nach wenigstens zum Teil für eine Rückwirkung der jüdischen Messiasgedanken, wohl auch der geschichtlichen Wirklichkeit zu halten. Denn damit bewegen wir uns noch in alttestamentlichen Gedanken, und der strenge alttestamentliche Monotheismus muß sich geltend machen.

Wollen wir aber wirklich einen entscheidenden Unterschied feststellen, so müssen wir in den Geist dieser beider Arten von Frömmigkeit, hellenistischer wie christlicher, eindringen, sie aus sich selbst zu verstehen suchen. Für christliche Forscher liegt die Versuchung immer nahe, die hellenistische Frömmigkeit im Grunde nur als Aberglauben, als Magie oder höchstens als äußerliche, formelhafte Frömmigkeit zu betrachten. Meines Erachtens widersprechen die wenigen Texte, die wir von ihr besitzen, einer solchen Auffassung. Wer mit offenen Augen sehen will, muß ein Bild von heißer, inniger Religiosität entdecken, zwar mit prägnanter Eigenart, im Ganzen ziemlich einheitlich, trotz der Mannigfaltigkeit der Formelwelt. Daß auch dunkle Punkte sich finden, daß auch hier die Religion nicht selten wirklich in Zauberei und Magie ausläuft, ist etwas, was nicht für sie besonders charakteristisch ist, sondern was uns die Religionsgeschichte überall bezeugt: auch die christliche Religion ist gar nicht davon frei geblieben. Wir haben aber nicht das Recht, den Auswurf der einen mit der besten Frömmigkeit der anderen zu vergleichen; damit wäre wenig für das Verständnis ihrer Eigenart gewonnen.

Vergleichen wir aber die hellenistische Frömmigkeit, wie wir sie oben in ihrem innigsten Leben zu zeichnen versucht haben, mit der christlichen, die uns im Johannes-Evangelium begegnet, so werden wir sehen, daß aller Ähnlichkeit zum Trotz doch ein Unterschied vorliegt, der den Nerv der ganzen Frömmigkeit am nächsten berührt. Er kommt in

der Christus-Gestalt des Evangeliums zu einem charakteristischen Ausdruck, wodurch diese sich von allen ähnlichen hellenistischen Heilanden scheidet.

Dieser Zug fällt bei einem Vergleich leicht in die Augen, nicht nur weil er so oft im 4. Evangelium hervorgehoben wird, sondern auch, weil er nicht selten so formuliert wird, daß er fast als direkte Polemik gegen alle jene Heilands-Gestalten der Antike klingen muß. „Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: nicht vermag der Sohn von sich aus etwas zu tun, er sehe denn den Vater etwas tun. Denn, was jener tut, das tut der Sohn ebenfalls", so formuliert Jh. 5, 19ff. den Gedanken. Es ist nicht Jesus, der da handelt, der etwas tut, sondern nur Gott durch ihn. Nun ist es zwar wahr, daß dieser Gedankengang nicht dem Johannes-Evangelium eigen ist; wir begegnen ihm gewissermaßen auch in hellenistischer Frömmigkeit: wir hören, wie alle diese Gnostiker und ihresgleichen davon reden, wie sie so von Gott, von seinen *δυνάμεις* usw. voll seien, daß es eigentlich nur diese sind, die durch sie handeln, der Mensch selber ist nur das passive Werkzeug. Und so wird dieser Gedankengang dazu verwendet, um die Hoheit dieser Menschen noch stärker hervorzuheben, ihre Göttlichkeit noch kräftiger ins Licht zu stellen.

Hier aber zeigt sich eine gerade entgegengesetzte Tendenz unseres 4. Evangeliums. In der Fortsetzung der oben zitierten Rede-Perikope, die fast völlig dem hier behandelten Thema gewidmet ist, lesen wir (V. 30ff.): „Ich kann von mir aus nichts tun. Wie ich es höre, richte ich, und mein Gericht ist gerecht, weil ich nicht meinen Willen suche, sondern den Willen dessen, der mich gesandt hat. Wenn ich von mir selbst zeuge, ist mein Zeugnis nicht wahr. Es ist ein anderer, der von mir zeugt, und ich weiß, daß das Zeugnis, das er von mir ablegt, wahr ist." Jene anderen Gottessöhne hörten wir von sich behaupten, daß sie nach ihrer Willkür die Menschen richten wollten, ihren Freunden helfen, ihre Feinde zerschmettern. Jesus überläßt alles dies dem Vater; er vollzieht nur sein Urteil.

Und so tritt er immer hinter dem Vater zurück[1]. Wie stark auch seine Gestalt im 4. Evangelium hervorgehoben ist, wie hoch Jesus auch da vor uns steht, nie wird doch von ihm die Hoheit Gottes herabgesetzt. Daher hören wir auch so oft, daß Jesus nicht von sich selber

---

1. So ist es gerade charakteristisch, daß das Erste, was das Evangelium 6, 32 gegen die Worte der Juden einzuwenden hat, eben dies ist: nicht Moses hat euch das Brot gegeben, sondern Gott. Vgl. auch Schlatter, a. a. O., S. 45.

zeugt, selber seinen Ruhm sucht: „Ruhm von Menschen nehme ich nicht an, aber ich habe euch erkannt, daß ihr die Liebe zu Gott nicht in euch habt. Ich bin im Namen meines Vaters gekommen und ihr nehmt mich nicht an; wenn ein anderer im eigenen Namen kommt, den werdet ihr annehmen. Wie könnt ihr denn glauben, da ihr Ruhm von einander annehmt, und den Ruhm, der vom alleinigen Gott kommt, sucht ihr nicht." „Wenn ich mich selbst verherrlichte, so ist es nichts mit meiner Herrlichkeit. Es ist mein Vater, der mich verherrlicht, von dem ihr sagt, er sei euer Gott" (8, 54). Alle diese anderen, sie kommen „im eigenen Namen", sie „verherrlichen sich selbst". So werden sie von den Christen charakterisiert, und nach dem, was wir oben von ihnen kennen gelernt haben, mit Recht. Von ἀλαζονεύειν redet ja auch Celsus, wenn er sie uns schildert. Ja, die für sie technische Stilart, deren sie sich fast immer bedienen, liegt in derselben Richtung: dies stetige ἐγώ εἰμι . . . ἐγώ εἰμι ist ja immer die Einleitung zu allen diesen Ehrenprädikaten, die sie sich zuschreiben. Jesus wird in offenen Gegensatz zu diesen Leuten gestellt: er kommt im Namen seines Vaters, der ist es, der für ihn zeugt, nicht er selber. Ja, er nimmt nicht Ruhm von Menschen. Wenn er sich auf das Zeugnis Johannes des Täufers beruft, dann ist es nur um der Juden willen. Er verwirft allen menschlichen Lobpreis.

So sehen wir, daß Jesus gegen alle diese anderen Gestalten in Gegensatz steht, wie ähnlich er ihnen auch in formaler Hinsicht sein könnte. Eben das, was bei ihnen so besonders hervortritt, ihre maßlos hohen Ansprüche, wird im Johannes-Evangelium gemäßigt, ja umgebogen: wie hoch auch Jesus vor uns dasteht, es ist doch der Vater, „der größer als er ist", der stets hinter ihm, hinter seinen Taten und Worten steht.

Dieser Zug von der Hoheit der Gottessöhne ist nun nicht etwa nur in der Polemik und durch die so stark betont: wir finden ihn auch in den Bruchstücken der religiösen Texte. Und wir haben es oben versucht, den engen Zusammenhang dieser Tatsache mit der ganzen Grundstimmung hellenistischer Frömmigkeit darzulegen. Der Gottessohn ist mit fast innerer Notwendigkeit ihr Zentrum: er ist der Vermittler der göttlichen Gnade zu den Menschen, dadurch auch ihr Heiland, ihr Gott, ganz konkret-real gedacht. Und es liegt das größte Gewicht darauf, daß er wirklich Gott, mit göttlichen Kräften ausgerüstet ist; nur so kann er der Heiland der Seinen sein. So kreist die hellenistische Frömmigkeit leicht um diesen Gottessohn oder um die Gaben, die er uns ge-

bracht hat. Jesus tritt aber auch im 4. Evangelium voll Demut und Ehrfurcht vor Gott uns entgegen. Es ist kein Zufall, daß eben diese Züge von Hermas so stark hervorgehoben werden, wenn es gilt, den Unterschied zwischen dem wahren und dem falschen Propheten zu zeichnen (Mand. XI).

Im Zusammenhang hiermit besteht nun ein großer Unterschied zwischen johanneischer und hellenistischer Frömmigkeit, den wir hier nur streifen können, um nicht zu weit von unserm Thema abzuschweifen. Für diese ist es immer charakteristisch, daß sie sich fast stets mit dem Göttlichen, nicht mit Gott beschäftigt: Gott tritt hinter dem Gottesmenschen, dem Propheten zurück, der den Menschen die göttlichen, himmlischen Kräfte vermittelte, der im Kultus, in den Weihen und Sakramenten sie unsterblich machte. So wird er der eigentliche Gott dieser Frömmigkeit.

Davon aber hören wir nichts im Johannes-Evangelium. Von Gott, vom Vater wird hier überall geredet, nicht nur in der Weise, wie wir eben hörten, daß Jesus nur seine Werke tut, sondern auch so, daß er, daß sein Reich das letzte Ziel der Christen ist. In seinen Himmel geht Jesus hinauf, um den Seinen Raum zu bereiten; zu ihm beten sie, in Jesu Namen; mit ihm sollen sie durch Einswerden mit Jesus eins werden. So ist Jesus als der Vermittler zum Vater gedacht, hat ihn aber nicht verdrängt.

So hören wir auch einmal über das andere von Jesu eigenem Verhältnis zum Vater: der Vater liebt den Sohn; er und der Vater sind eins; zu ihm betet Jesus, und er weiß, daß er ihn immer erhört; von ihm kommt er, zu ihm wird er zurückkehren; seine Gebote bewahrt er; seine Werke tut er, usw. Alles dies redet von einem wirklichen, religiösen Verhältnis zwischen Jesus und dem Vater. Zwar ist es unzweifelhaft, daß hier oft die massiven, dogmatischen, metaphysischen Gedanken die Oberhand erhalten, daß aus diesen Formeln mehr Dogmatik und Polemik oder Apologetik redet als religiöses Gefühl; aber das hängt eben damit zusammen, daß das Evangelium unter dem Zeichen steht, daß es die Gottessohnschaft Jesu, und zwar in diesem übernommenen hellenistischen Sinne, verteidigen, beweisen muß. Aber es zeugt eben von der gewaltigen Kraft der religiösen Züge im Jesusbild der johanneischen Christen, daß sie sich gerade durch derartige Formeln hindurch haben geltend machen können. Es hieße vielleicht zu weit von unserem Thema abschweifen, wenn wir uns hier länger dabei aufhalten wollten, besonders da ich in einem anderen Zusammen-

hang darauf zurückzukommen hoffe, aber darauf in kurzen Zügen hinzudeuten, schien notwendig.

Damit hängt es auch zusammen, daß das Evangelium sich davor scheut, für Jesus das Attribut „Gott" in Anspruch zu nehmen. Zwar wird es ihm 1, 1; 20, 28 beigelegt, sonst aber wird es nur den Gegnern in den Mund gelegt. Und das hängt wohl mit jenem Verhältnis Jesu zum Vater zusammen: für diese Christen ist Gott eine wirkliche Realität. Er wird nicht durch den Gottessohn verdrängt, ersetzt, wie in hellenistischer Frömmigkeit. Er ist ihnen noch lebendig: zu ihm beten sie; zu ihm werden sie einmal alle „gezogen" werden, usw.

So findet sich hier überall die tiefe Ehrfurcht der Frömmigkeit vor Gott; der Jesus des Evangeliums steht selbst mit diesem Gefühl vor ihm. Aber dadurch ist der Nerv dieses Christusbildes ein anderer als der der Heilands-Gestalten der Antike.

Ein eigentümlicher Ausdruck desselben Grundtones dieser Frömmigkeit zeigt sich darin: obgleich das Evangelium mehrmals in Wendungen redet, die dem hellenistischen *ἀποθεωθῆναι* genau entsprechen (dies Wort wird wohl absichtlich vermieden), so werden doch nie die Christen mit Gott identisch gedacht, gehen nie vollständig in ihm auf; wir haben es eigentlich nur mit Formeln und Ausdrücken, nicht mit den Gedanken der Mystik zu tun. Das zeigt sich besonders deutlich in der „Eschatologie" des Evangeliums. Denn hier hören wir fast immer persönliche Wendungen, wie die Christen bei Gott sein werden, wie Jesus ihnen Raum beim Vater bereitet usw., überall ist der Gedanke an persönliche Auferstehung vorausgesetzt.

Und fragen wir uns nun, woher diese Züge in letzter Linie stammen, dann ist wohl eigentlich die eine Antwort die wahrscheinlichste: aus der geschichtlichen Gestalt Jesu von Nazareth, aus der Herkunft des Christentums vom Judentum. Hier redet doch ein anderer Geist als sonst in der antiken Welt. Wie viel diese auch von Frömmigkeit hellenistischer Tracht angezogen, von hellenistischen Gedanken in sich aufgenommen hat, so hat sie sich doch auch in dieser Form das Wesentlichste bewahrt, ja nur in anderer Weise entwickelt, für andere Menschen, die anders dachten und daher auch andere Bedürfnisse hatten, genießbar gemacht. Und so kann ein Vergleich zwischen diesen hellenistischen Gestalten und der johanneischen Christus-Gestalt uns auf Züge aufmerksam machen, die nur aus anderen geschichtlichen Tatsachen als die, die sonst im Hellenismus wirksam sind, erklärt werden können. So ist denn Jesus für die johanneischen Christen gar nicht wie für viele der Gnostiker nur ein

Name, dem sie eine ihm fremde Tracht angezogen haben, sondern der geschichtliche Jesus lebt noch unter ihnen fort, auch wenn seine Züge — wie auch in den Synoptikern — mehrmals von der Tradition übermalt worden sind [1].

Aber in dieser Weise wird auch das Johannes-Evangelium als eine Quelle für das Leben Jesu von Nazareth anzusehen sein, wenigstens muß diese Möglichkeit offen gelassen werden. Es wird gern zugegeben, daß das Bild in mancher Hinsicht entstellt worden ist, aber ohne den geschichtlichen Jesus wäre es unverständlich. So scheidet das 4. Evangelium für die „Leben-Jesu-Forschung" nicht so ganz aus, wie die moderne Kritik gewöhnlich postuliert, wenn wir auch mit aller Vorsicht zu verfahren haben. Es enthält eine Reihe von Einzelheiten, die nicht in dem synoptischen Traditionsstrom sich finden, die aber gar nicht von vornherein als „ungeschichtlich" gestempelt werden können.

Nur von der geschichtlichen Tatsache aus ist auch ein anderer Zug der Jesus-Gestalt verständlich, der sie von anderen Gottessöhnen sondert: er ist gekreuzigt, gestorben und auferstanden. Zwar könnte man einwenden, daß wir auch für jene etwas ähnliches hören: für Apollonius von Tyana, Peregrinus, Simon den Magier, Dositheos u. a.; in ähnlichen Formeln wird dasselbe z. B. für Petrus, Paulus, Thomas u. a. in der apokryphen Tradition des volkstümlichen älteren Christentums erwähnt. Und doch ist dies etwas anderes. Denn für diese sind Tod und „Auferstehung" nur ein Moment unter mehreren, mit denen sie zusammen unter dem Gesichtspunkte stehen, die „Gottessohnschaft" dieser Menschen zu zeigen. Für die johanneischen Christen aber haben Tod und Auferstehung eine ganz andere, prinzipielle Bedeutung, stehen daher gewissermaßen im Vordergrund. Zwar sehen wir, daß das Evangelium sich gegen die verteidigen muß, die aus dem Tode Jesu für die Verneinung seiner Gottessohnschaft Argumente ziehen wollen: er weiß ihn vorher (13, 1ff. u. a.); selber hat er sein Leben gelassen, um es wieder zu nehmen, nach dem Willen des Vaters (10, 17ff.; so auch 18, 11). Aber der Tod Jesu ist nicht damit voll gewürdigt. Als das Evangelium

1. Für das literarische Schaffen, das hier tätig ist, vgl. Reitzenstein, Hellenistische Wundererzählungen, bes. S. 83. Man beachte folgende Worte: Freilich verlangt jeder dieser Fälle eingehendste Untersuchung, ob nur gleiche Grundanschauung, volksmäßige, d. h. legendarische Nachbildung oder planmäßiges schriftstellerisches Schaffen vorliegt. Aber jene kann oft nicht ohne eine geschichtliche Wirklichkeit verstanden werden, indem sie Züge innehat, die sich sonst nicht bei den legendarischen Gestalten finden. — Das haben wir eben mit dem Johannes-Evangelium festgestellt.

im 10. Kap. den Unterschied von allen den falschen Hirten hervorheben will, da hören wir (V. 11ff.): „Der gute Hirte läßt sein Leben für die Schafe. Der Mietling, der nicht Hirte ist, dem die Schafe nicht zu eigen sind, sieht den Wolf kommen und verläßt die Schafe und flieht — und der Wolf raubt und zersprengt sie — weil er ein Mietling ist und die Schafe ihm nicht am Herzen liegen. Ich bin der gute Hirte, und ich kenne die Meinen und die Meinen kennen mich, wie mich der Vater kennt und ich den Vater kenne, und ich lasse mein Leben für die Schafe". Und so hören wir: „Deshalb liebt mich der Vater, weil ich mein Leben lasse". Es wird also hier hervorgehoben, daß der Tod Jesu ihn von allen diesen anderen scheidet. Diese haben feige die Ihren in der Stunde der Gefahr dem Feind überlassen; nicht so Jesus.

Aber in diesen Worten liegt vielleicht etwas mehr: er ist für die Seinen gestorben, ihnen zugute. Und fragen wir, was dies für die johanneischen Christen bedeutet, dann kommen wir der Antwort wohl am nächsten, wenn wir 12, 24ff. für einen Kommentar dazu halten: er ist gestorben, um die Seinen nach sich ziehen zu können, für sie den Weg zum Leben zu bahnen. So hören wir auch, daß es für die Jünger nützlich ist, daß er fortgehe, damit er ihnen den heiligen Geist sende (16, 7 vgl. 14, 28), damit er ihnen Wohnorte im Himmel bereite (14, 2ff.) usw. So wird der Tod Jesu auch in der johanneischen Frömmigkeit ins Zentrum gerückt. Hier kommen also noch einmal „kultisch" orientierte Gedanken zum Vorschein, wenn man dies Wort nicht zu eng nimmt, ja hier erst können sie die wirklich dominierenden werden (für näheres vgl. Die Verherrlichung im Joh.ev.). So stoßen wir hier auf die Gedankenwelt, die Bousset in seinem Kyrios Christos so lebhaft dargestellt hat, auf den im Kultus verehrten Herrn der Gemeinde, der in ihren Gottesdiensten die größte Rolle spielt, um den sie sich dort sammeln.

Damit ist nun eine Verbindung zwischen dieser Gestalt des Sohnes Gottes und denen der sterbenden und auferstehenden Götter der Mysterien ermöglicht und zustande gebracht, die für den Durchbruch dieser christlichen Frömmigkeit von eminenter Bedeutung sein mußte, eine Verbindung, die uns sonst nie begegnet. „Söhne Gottes", Propheten hat es zwar in Fülle gegeben, aber nie hat man es vermocht, sie in eine Linie mit Mithra, Serapis, Isis, Adonis zu setzen. Mysteriengötter, die gestorben und auferstanden sind, hat es zwar gegeben, aber von keinem von ihnen hat man fühlen können, daß sie unter uns, in geschichtlich greifbarer

Zeit, gelebt und gewandelt haben. Beides hatte nur das Christentum zu bieten. Wie nahe auch diese letzten Gedanken mit der johanneischen Frömmigkeit zusammenhängen, das zeigen uns z. B. die Texte, die von der „Verherrlichung" handeln, und die uns ein johanneisches „Mysterium" ahnen lassen. Daß jedoch diese Züge so selten betont werden, das hängt wohl damit zusammen, daß, wie oben oft gezeigt worden ist, das Evangelium eigentlich eine polemische Schrift ist, die sich gegen Angriffe der Gegner verteidigen will. Für das Evangelium scheint die Realität dieser letzten Behauptung mit der der ersten zusammenzuhängen, auf ihr zu beruhen: nur wenn Jesus der Sohn Gottes ist, und nur als solcher hat er durch Tod zum Leben durchdringen können.

Diese Vereinigung dieser beiden der hellenistischen Frömmigkeit so eigentümlichen und lieben Gedanken mußte eine starke Wirkung auf die Gemüter der Frommen haben. Kein Wunder, daß die Massen diesem Evangelium Folge leisteten, wie wir es mehrmals im Evangelium bezeugt finden, kein Wunder, daß es bald zu d e m Evangelium *κατ᾽ ἐξοχήν* wurde.

Jetzt wird es uns auch verständlich, wie Jesus, obgleich er so in eine Linie mit allen diesen anderen Gottessöhnen gestellt wird, doch für das Evangelium diese eigenartige Bedeutung besitzt, ja daß es überhaupt seine These aufstellen kann, daß Jesus a l l e i n der Sohn Gottes ist. Es sind der Tod und die Auferstehung, die Rolle Jesu im Kultus der Frommen, die in dieser Weise ihre Schatten vor sich her werfen. Keiner von allen diesen anderen Gottessöhnen hat so etwas getan; das „Kreuz" ist also auch hier das Entscheidende. Kein Wunder, daß das zweideutige „erhöht werden" so gern im Evangelium benutzt wird. Denn in diesem Worte werden die beiden Gestalten zusammengebracht: der zum Himmel aufsteigende Sohn Gottes und der am Kreuze sterbende und bald danach auferstandene Heiland; und so kann darin auch den Juden ein Seitenhieb erteilt werden: sie sind es, die Jesus „erhöht" haben. —

So haben verschiedene Faktoren an der Christus-Gestalt des 4. Evangeliums mitgewirkt. Es ist nicht nur ein hellenistischer Gottessohn, der uns in dieser Schrift entgegentritt. Mehrere Momente haben wir zwar jedes für sich in der antiken Welt wiedergefunden. In ihrer Gesamtwirkung aber stellen sie uns ein einzigartiges Bild vor Augen, das Jesusbild, das bald das das Christentum beherrschende geworden ist, weil es am besten der Frömmigkeit dieser Menschen genügen konnte.

Anhang: Zur Frage der Herkunft des Titels „Gottessohn" im Hellenismus.

Ist unsre Untersuchung über den Sohn Gottes einigermaßen auf richtigen Bahnen gegangen, so ist ja der ganze Zusammenhang, in den dieser Begriff hineingehört, damit auch gegeben: der Hellenismus. Es könnte dann für unsere Zwecke ziemlich gleichgültig sein, den geschichtlichen Ursprung näher zu verfolgen, vielleicht ist es aber nicht ohne Bedeutung, einige Andeutungen zu machen, zu denen unser Material Anlaß geben könnte, und die auch in anderer Weise gestützt werden, auch wenn dies für unsre These im ganzen ziemlich belanglos ist. Das hier Vorgebrachte macht keinen Anspruch auf Vollständigkeit, ist eher als zerstreute Notizen aufzufassen, die aber vielleicht für den, der die Vorstellung religionsgeschichtlich verfolgen wollte, von einigem Wert sein könnten.

So ist es zuerst zu beachten, daß Celsus davon redet, daß er besonders in Phönizien und Palästina diesen Gottessöhnen begegnet ist. Auch in der vita des Pythagoras wurde besonders auf Phönizien verwiesen. Das deutet also auf den Osten hin. Und dies wird noch wahrscheinlicher, wenn wir darauf acht geben, daß die ältesten uns bekannten Gestalten eben in diesen Gegenden oft zu Hause waren: ein Simon, ein Menander, ein Dositheus, ein Elchasai usw. Hölscher hat auch darauf hingewiesen, daß ekstatische Propheten — wie sie z. B. Celsus erwähnt — weder in Arabien noch in Ägypten eigentlich heimisch sind, viel mehr eben in den syrischen Gebieten (Die Propheten, S. 129 ff.)[1].

Orientalischen Ursprung könnten wir schon deshalb vermuten, weil der „Gottessohn" ja uns nicht selten im „Gnostizismus" begegnet ist, der ja allem Anschein nach orientalischer Herkunft ist. Für einen Zweig der Vorstellung ist diese Verbindung mit dem Orient längst aufgewiesen, für die Benennung der Kaiser als *υἱοὶ θεοῦ*. Denn daß der Kaiserkultus von dorther stammt, ist jetzt allgemein anerkannt.

Orientalisch ist wohl auch wenigstens die Form der festen Verbindung, die der Begriff Sohn Gottes mit astrologischer Frömmigkeit

1. Es kann vielleicht erwähnt werden, daß nach einer nosairischen Überlieferung Samarien als die Stadt des Propheten Muhammeds angegeben wird, vgl. Dussaud, a. a. O. S. 126. So scheint Samarien das Land der „Gottessöhne" zu sein, wie Ägypten das der Zauberer. Nach mandäischen Texten kommen „aus dem Lande der Juden" alle falschen Propheten.

zu haben scheint. Dieser ist ja vom Himmel niedergestiegen, dorthin wird er wieder aufsteigen, Gedanken, die uns zwar selbstverständlich erscheinen, die aber erst infolge des siegreichen Vordringens des orientalischen Sternenkultus fest gewurzelt sind. Alles Gute, Göttliche ist im Himmel, muß von dort zu der trüben Erde gebracht werden, und dies ist nur für ein Wesen möglich, das himmlisch ist, dort seinen Wohnsitz hat. Wenigstens die Sohn-Gottes-Gestalt, die als die typische in der hellenistischen Welt uns begegnet, scheint mit diesen Gedanken verbunden zu sein und daher eine mit ihnen gemeinsame Geschichte gehabt zu haben, auch wenn die Vereinigung erst in späterer Zeit stattgefunden hätte. Dieser Einfluß zeigt sich besonders deutlich in den späteren gnostischen „Systemen", wie wir sie z. B. in Ascensio Iesaiae wiedergespiegelt finden, wo zuerst genau geschildert wird, wie der „Prophet" den Himmel verläßt und die verschiedenen Sphären der Planeten dabei durchschreiten muß, und wie er beim Aufstieg gen Himmel dieselben Stationen, jetzt aber in umgekehrter Ordnung, passiert. Hier schließt sich die Darstellung an babylonische Vorbilder (wie Istars Höllenfahrt) eng an, und der astrologische Einfluß ist deutlich sichtbar. Dieser Zug ist es vielleicht, der dieser Gestalt so viel Züge von „Gott" gegeben hat, der sie wirklich als Gott auf Erden erscheinen läßt. Dadurch unterscheidet sie sich auch von den Zauberern und Priestern sowohl der primitiven Religion als der sog. höheren: es ist nicht nur ein gottbegabter Mensch, es ist ein auf Erden erschienener Gott.

Deutet nun alles dies auf orientalischen Ursprung hin, so kann eine solche Vermutung schon durch den Titel selbst gestärkt werden. Der Ausdruck *υἱὸς ϑεοῦ* muß wohl für den Griechen Sohn eines Gottes bedeuten. Aber wir haben oben finden können, daß ein derartiger Sinn erst später in ihn hineingelegt worden ist, er bedeutet ursprünglich etwas viel Allgemeineres, eine metaphysische Bestimmung oder ähnl. Eine derartige Verallgemeinerung des Wortes Sohn ist aber den Semiten typisch. Sie sagen בן אדם, wo wir Mensch sagen (aram. bar nascha); so hören wir in den Synoptikern von *υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος* (Mk. 2, 19 und Par.), ein ganz ungriechischer Ausdruck, so auch von *υἱοὶ τῆς βασιλείας* (Mt. 8, 12; 13, 38). Lk. 10, 6 redet von *υἱὸς εἰρήνης,* 20, 36 von *υἱοὶ τῆς ἀναστάσεως,* 16, 8 *υἱοὶ τοῦ φωτός,* 16, 8; 20, 34 *υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου,* wie wir von Söhnen des Satans hören (Mt. 13, 38; Act. 13, 10), wo überall diese allgemeinere, semitische Bedeutung für *υἱός* eingetreten ist. So würde denn in Analogie damit „Sohn Gottes" für die Semiten ein Mitglied des Genus

Gott bedeuten[1]. Aber wie fremd dieser Ausdruck den Griechen gewesen sein muß, sehen wir z. B. aus der LXX-Übersetzung von Gen. 6, 4, wo oft das *υἱοὶ θεοῦ* (die wörtliche Übersetzung des hebräischen בְּנֵי הָאֱלֹהִים) durch *ἄγγελοι τοῦ θεοῦ* ersetzt wird (Henoch 6, 2 hat „Himmelssöhne“).

Beachten wir nun einmal die kümmerlichen Zeugnisse, die uns von der semitischen (hebräisch-arabischen) Frömmigkeit aufbewahrt worden sind, so können wir vielleicht dort Spuren dieses Titels entdecken.

Im ganzen ist eine Gestalt wie die, mit der wir uns hier beschäftigt haben, wie es scheint, semitischer Frömmigkeit bekannt. Wir finden sie in späterer Zeit, der einzigen, wo uns Zeugnisse zu Gebote stehen, ziemlich reichlich bezeugt. Zwar hat fast stets der strenge muhammedanische Monotheismus diese Gestalten zu verdrängen versucht. Aber hat nicht Muhammed selbst vieles von ihnen?[2] Noch mehr aber wird derartiges in den verschiedenen semitischen Sekten sichtbar[3]. Wir haben das oben an Mani gezeigt, der ja zuletzt ganz Gott geworden und mit alten babylonischen Götterepitheten geschmückt worden ist. Er steht aber nicht vereinzelt da. Auch Muhammed redet ja oft von Propheten, Boten, Gerechten, die Gott den Menschen gesandt hat, und meint damit gar nicht die alttestamentlichen Propheten[4].

Aber noch mehr kommt dies in den Sekten zum Vorschein. Allgemein bekannt ist ja, wie hier Ali oder andere geschichtliche Persönlichkeiten den „Propheten“ Muhammed, ja Gott selbst verdrängt haben; jene sind zum Gott geworden (ganz wie Mani). Aus der Monographie

---

1. Vgl. Art. Son of God in Enc. Bibl. und Robertson-Smith, Die Religion der Semiten, S. 101.

2. So sehen wir oft, wie Muhammed fürchtet, von den Ginn besessen, nicht ein Gottesgesandter zu sein, wie er von sich behauptet, er sei von Gott gesandt, um die Menschen zu retten, wie er Wunder tut und Glauben fordert, usw. (vgl. Sprenger, a. a. O. I S. 261, 313, 314, II S. 415 u. a.; vgl. auch mehrmals oben).

3. Vgl. Dussaud, a. a. O. S. 57 u. a.; S. 47: De toute part surgissait des prophètes. Quelques-uns, reconnus pour le Messie ou pour Dieu même, soutenaient jusqu'au supplice le poids de leur divinité. On les martyrisait, on les brûlait, on les crucifiait; mais leurs adeptes les ayant vus monter au ciel, attendaient leur retour avec une foi plus vive. Vgl. auch die von Dussaud zitierten Worte des Ibn Hazm.

4. Unter denen, die Muhammed „Propheten“ nennt, sind Jesus, Abraham, Isaak, Jakob, Moses, Aron, Enoch und Ismael, sie werden auch Boten Gottes genannt, oder Gerechte. Dies war schon früher der Fall, z. B. bei den Nazoräern u. a. vgl. Sprenger, II S. 251–255 u. a.

von René Dussaud über Histoire et religion des Nosairîs können wir mehrere deutliche Beispiele belegen (und es ist zu beachten, daß Dussand hier mit Recht diese Gedanken für alt-semitisch, vorchristlich hält). Hier finden wir, eine wie dominierende Rolle die geschichtliche Person spielt, oft in der Gestalt des Priesters oder Scheiks[1]. Oft werden diese Gedanken auf Ali konzentriert. Dieu est apparu sous la forme d'Ali et a parlé par sa bouche pour révéler ce qui a trait au sens caché des mystères (S. 56). Mehr als andere ist er durch eine göttliche Kraft mit der Weisheit der Mysterien begabt[2]. Und so begegnen wir nicht selten in den Überlieferungen dieser Menschen Zügen, die lebhaft an die oben erwähnten erinnern. Es wird von einem Auftreten Alis auf Erden erzählt: Il leur apparut et dit: Ne suis-je pas votre Dieu? Ils répondirent: oui certainement, après que sa puissance leur fut manifeste[3]. Und fast als einen geschichtlichen Kommentar zu den Celsus-Worten hören wir: Alors il créa celui qui mit fin à leur doute et à leur stupeur, celui qui les à convoqués, disant: J'ai créé pour vous le monde inférieure et je veux vous y précipiter. J'ai créé pour vous des formes humaines et je vous apparais sous un Voile selon votre espèce. Celui d'entre vous qui me reconnaîtra et qui reconnaîtra ma Porte et mon Voile, je le ramènerai ici. Pour celui qui me sera rebelle, je créerai, à cause de sa désobéissance, un ennemi qui s'opposera à lui. Quant à celui qui me niera, je l'envelopperai dans une transformation avilissante[4].

So sehen wir hier den leibhaftig gegenwärtigen Gott. Aber auch die Verbindung mit den Scheikhs, die wohl in mancher Hinsicht für Erben der Mysterienpriester zu halten sind, ist hier sichtbar. Die politische wie religiöse Bedeutung dieser Gestalten tritt deutlich hervor; wir sehen die zentrale Stellung der Weihen, der Mysterien in semitischer Frömmigkeit. Alles dies sind Züge, die wir auch in hellenistischer Frömmigkeit reichlich belegt haben, und die nun Dussaud für vorchrist-

---

1. Siehe Dussaud, S. 57, vgl. auch S. 55ff. S. 117 sagt Dussaud: Aboûlfaradj remarquait déjà que les Nosairîs poussaient à l'extrême la soumission à leurs Chaikhs, au point qu'ils les considéraient comme des êtres supérieurs et leur attribuaient un pouvoir divin. Certains, après leur mort, sont l'objet d'un véritable culte; vgl. auch die sakramentalen Weiheformeln S. 111.

2. Dussaud, S. 58; so sagt die Tradition, daß Ali nicht geboren ist, S. 54.

3. S. 71, vgl. auch ff.

4. S. 72; vgl. auch S. 176 und 122.

lich und ursemitisch hält[1]. Alle diese sind geschichtliche Persönlichkeiten, derer religiöse Bedeutung als Priester, als Mystagogen (aus der auch politische Macht folgt) das Zentrale ist: sie weihen die Menschen ein, teilen ihnen die heiligen Geheimnisse mit, aber herrschen auch dadurch über sie wie wahre orientalische Despoten. Es ist ganz dasselbe Bild wie das, was wir im Hellenismus fanden.

Gegen die Richtigkeit dieser Hypothese könnte eingewendet werden, daß es uns doch bis jetzt kaum gelungen ist, den Titel selbst in dieser Bedeutung in semitischer Frömmigkeit aufzuweisen, und dieser Einwand liegt um so näher, als wir ja oben auch für den Titel semitischen Ursprung haben vermuten wollen.

Darauf kann zunächst geantwortet werden, daß wenigstens der Titel „Prophet", der oft mit jenem wechselt, altsemitisch ist. Aber auch von „Sohn Gottes" können wir vereinzelte Spuren entdecken. Daß wir sie selten belegen können, kann an der Spärlichkeit unserer Quellen liegen. In einem neuerdings veröffentlichten Aufsatz (The Son of God in Northern Syria, Z.N.T.W. 1914, S. 101ff.) hat Rendal Harris das Vorkommen des Titels in diesen Gegenden auf epigraphischen Denkmälern erwiesen, und zwar ganz unabhängig von christlichen Einflüssen, obgleich unsere Dokumente nachchristlich sind. In mehreren steinernen Inschriften lesen wir einen Namen Barlaha (ברלה), in den bilinguistischen gewöhnlich mit einem griechischen *θεότεκνος* wiedergegeben. Allem Anschein nach haben wir es hier mit einem Priestertitel zu tun; wir haben also hier ein Dokument für das Vorkommen des Titels, und zwar eben für Priester, wie wir es oben vermutet haben. Besonders scheinen es die Priester des Dolichenus, des sehr verehrten Blitzgottes dieser Gegenden, zu sein, für die wir den Titel belegen können.

Aber die Dokumente zeigen uns andere, ebenso charakteristische Züge: auf anderen scheint der Terminus „a twinchild of the Thunder" zu bedeuten, also den Gott selbst. So bedeutet „Sohn Gottes", „either a priest of the Thunder or a twinchild of the Thunder or both"[2]. Dieser schillernde Sprachgebrauch ist charakteristisch: der Priester und der Gott sind nicht streng zu scheiden, sie gehen nicht selten für diese Menschen ineinander über. Für beide hören wir auch, daß sie Söhne des Himmels (damit gab ja Henoch die bene elohim Gen. 6 wieder) genannt werden,

---

1. Für die Nosairen, vgl. Dussaud, S. 104ff.; daß dies schon früh in semitischer Frömmigkeit vorkommt, zeigte Robertson Smith, a. a. O. S. 275 (der deutschen Auflage).

2. S. 109. – So ist Thomas der Zwillingsbruder Jesu in den Thomasakten.

wie auch dieser Sohn Gottes *κύριος* (our Lord) genannt wird. Zwar wissen wir nichts von diesen Priestern, die Gottes Söhne genannt werden, die mit einem Gotte identifiziert werden, aber ich glaube, daß es nach dem vorigen nicht unberechtigt erscheinen kann, ihre Einreihung unter die oben auch in semitischer Frömmigkeit nachgewiesenen Gestalten wenigstens in Frage zu ziehen[1].

Etwas Ähnliches können wir auch für ägyptische Priester finden. Der weise Priester erscheint hier als Inkarnation des Thot und wird nach seinem Tode als Thot verehrt, wie Sethe aufgezeigt hat. So können wir auch ein Schwanken in der Auffassung des Offenbarungsgottes konstatieren, der daneben auch als Mensch gefaßt wird. Es ist gute ägyptische Anschauung, wenn Platon in der berühmten Stelle des Philebos nicht weiß, ob er Thot als Mensch oder Gott bezeichnen soll[2]. So gehen also auch hier der Gott und sein Priester ineinander, beide sind nicht streng zu scheiden. Der Priester ist der irdische Gott.

Alles dies sind ja nur kümmerliche Spuren, die höchstens in eine gewisse Richtung deuten könnten. Andererseits fließt doch die Sohn-Gottes-Vorstellung mit einer im Hellenismus viel allgemeineren zusammen:

---

1. In den westsemitischen Personennamen sind Bezeichnungen eines Verwandschaftsverhältnisses des Namenträgers zur Gottheit durch Verbindung eines Gottesnamens mit den Wörtern nicht nur für „Vater“ (vereinzelt für „Sohn“ und „Tochter“) sondern auch für „Bruder“, „Schwester“, vielleicht auch „Oheim“ häufig. Damit ist in ursprünglich gewiß durchaus realistischer Auffassung an einen Zusammenhang der Abstammung zwischen den Verehrern und dem menschlich vorgestellten Gott gedacht (Baudissin, Esmun, Adonis, Attis S. 43ff.). Daß solche Gedanken noch unter den Arabern für die weli geläufig sind, vgl. Curtiß, Ursemitische Religion S. 124ff. Oft wird dieser Sinn dazu verallgemeinert, daß der Mensch göttlichen Samen in sich hat, also göttlich, mehr als andere ist.

Damit stimmt auch, daß wir oft in babylonischen Zaubertexten hören, daß der Zauberer sich Sohn eines Gottes nennt. Eine stets wiederkehrende Formel ist diese: „Mein Sohn, was wüßtest du nicht, was könnte ich dir noch mehr sagen? Was ich weiß, das weißt auch du. Geh hin, mein Sohn Marduk, und tue das und das“ (Zimmern, K. A. T.[3] S. 372). So verallgemeinert steht wohl die häufige Formel „the man, son of his god“; seems to be used to indicate, that the man really has a god as his protector against the evil spirit . . . we may perhaps assume that the man thougt himself to be under the aegis of such god as formed a component of his name (R. C. Thompson, Semitic Magic, its origins and development, London 1908, S. 46ff.; viele Beispiele S. 25, 167, 206 u. a.). So sehen wir, wie der Titel Sohn eines Gottes verallgemeinert für „mit göttlichen Kräften ausgerüstet, im Schutze Gottes stehend“ da steht.

2. Vgl. Reitzenstein, Poimandres S. 118ff.

dem *θεῖος ἄνθρωπος*, oder was dafür unter den Christen gesagt wird: *ὁ ἄνθρωπος τοῦ θεοῦ*[1]. Damit aber sind wir auf einem Gebiet, das zu weit von unserm Thema abliegt, und das wir also hier nicht verfolgen können.

So würden wir es hier überall mit einer Gestalt zu tun haben, die in früher semitischer Frömmigkeit, ja überhaupt in primitiver Religion eine bedeutende Rolle zu spielen scheint. Wir stoßen auf Vorstellungen, die mit „mana", mit „Kraft" in Verbindung stehen, wo Priester und Zauberer als mit derartiger Kraft ausgerüstet gedacht werden, Gestalten, die uns fast überall in primitiverer Frömmigkeit begegnen und nicht selten auch in den höheren Formen der Religion wiederkehren. Derwische und ähnliche Gestalten, wie sie noch auf den Straßen des Orients zu schauen

---

1. Daß wir es hier wirklich mit alter volkstümlicher Sprache zu tun haben, bezeugt reichlich das Alte Testament: איש האלהים (LXX *ἄνθρωπος θεοῦ*) kommt besonders in den volkstümlichen Texten oft vor und zwar von Wundermännern und besonders „Propheten", die von den für gewöhnliche Menschen verborgenen Dingen Auskunft geben können; vgl. typisch die Beschreibung in 1. Reg. 9: (von Sauls Besuch bei einem solchen Gottesmann), 4. Reg. 4, 21 ff.; 8, 4 ff.; vgl. auch 3. Reg. 13, 1 ff. Elia und Elisa sind typische derartige Gottesmänner (3. Reg. 17, 24 ist charakteristisch; siehe auch 4. Reg. 4—8). Jud. 13, 6 meinen die Menschen, daß ein Engel ein Gottesmann ist. So können wir bestätigen, daß „Mann Gottes" ein *προφήτης* (ein נביא) ist, wie es auch ausdrücklich damit identifiziert wird (3. Reg. 13, 18. 25; vgl. 3. Reg. 12, 22 ff.; 13, 1 ff.; 2. Chr. 11, 2 u. a.).

Typisch ist für die spätere Zeit, daß es zu einem terminus technicus besonders für Moses wird (Dt. 33, 1; 1. Chr. 23, 14; 2. Chr. 24, 6; 30, 16 u. a. Ps. 89 tit.) bisweilen auch für David (Neh. 22, 24 ff.; 2. Chr. 8, 14). Dann hat es ja seinen primitiven konkreten Sinn eingebüßt und steht in einer spiritualisierten Bedeutung da. Der Genitiv ist in diesem Terminus derselben Art wie in *υἱὸς θεοῦ*. Haben wir es also auch hier mit einem alten semitischen Titel zu tun, der sich zäh gehalten hat?

Noch mehr als *υἱὸς θεοῦ* ist dieser *ἄνθρωπος τοῦ θεοῦ* oder *θεῖος ἄνθρωπος* eine im Hellenismus weit verbreitete Vorstellung. Daß das christliche *ὁ ἄνθρ. τοῦ θεοῦ* das heidnische *θεῖος ἄνθρ.* ersetzt, hat schon Holl, a. a. O. S. 415, gesehen (vgl. Acta Phil. 21, 37, 42 u. a., Acta Thom. 34, 38 u. a. oft, Mart. Andr. I 4 und 7; auch Const. ap. VI 9, 4). Damit aber kommen wir zu einem Gebiet, das zwar mit dem unsrigen wahrscheinlich eng zusammenhängt, das aber doch schon viel allgemeiner orientiert ist. Für die nahe Verwandtschaft zeugt doch z. B. Reitzensteins eben erschienene Untersuchung über die frühchristlichen Mönche, die ich erst nach dem Abschluß des Manuskriptes habe berücksichtigen können. Dort habe ich reichliche Bestätigung mancher Thesen gefunden (vgl. auch A. Amiaud, La légende syriaque de Saint Alexis, l'homme de dieu, Bibl. de l'école des hautes études, Paris 1889, vgl. bes. S. XLV Anm. 1).

sind, gehören gewissermaßen unter sie, so auch die rasenden Propheten, denen Saul begegnete, als er die Eselinnen seines Vaters suchte, und mit denen auch ihn die ruach Jahves ergriff. Und in der ältesten Geschichte des Muhammedanismus findet sich dasselbe Problem. Muhammed behauptet von sich, daß er ein Prophet, ja der „Prophet" sei, aber in seinen finsteren Stunden fürchtet er, von den Ginn besessen zu sein. Und noch in unsren Tagen bieten die weli etwas von diesem Zuge von „Gottesmännern", die ja auch nicht selten meinen, daß sie einen Gott als (leiblichen) Vater haben. Es sind alles dies verschiedene Formen primitiver Frömmigkeit, wie sie uns unter primitiven Völkern in allen Zeiten begegnet.

So hat diese Vorstellung vom Gottessohn wahrscheinlich eine lange Geschichte gehabt, ehe sie die hellenistische Welt erreichte, mit ihren Gedanken in Verbindung gebracht wurde. Dann aber hat sie gewissermaßen eine Umwandlung erlebt. Zwar sind nicht selten jene konkreten, realen Züge geblieben, und der Gottessohn selbst steht in seiner ganz primitiven Gestalt vor uns; aber ebenso oft ist wenigstens gewissermaßen eine Spiritualisierung eingetreten, wie es fast immer mit den orientalischen Gedanken im Hellenismus geschehen ist. Besonders deutlich wird sie dadurch, daß die Bedeutung des Gottessohnes nicht selten in die Offenbarung, in die von ihm verkündete Gnosis gelegt wird, wenn auch dabei diese ihrerseits eine stärke Orientalisierung erfährt. Weiteres hierüber würde nur eine Wiederholuug von Gedanken sein, die ich anderswo für die hellenistische Frömmigkeit im Allgemeinen ausgeführt habe[1].

1. Vgl. mein Phos, S. 161ff., Norden, Agnostos Theos S. 134.

Nachträge.

S. 10. Daß Melchisedech wirklich mehr allgemein für „Sohn Gottes" gehalten worden ist, dafür könnte ein Bericht in den Apophthegmata patrum (ed. Migne 65, Sp. 160 (8)) zeugen. Von einem Mönche hören wir hier, *ὅτι ἔλεγεν ἐν ἀφελότητι, ὅτι ὁ Μελχισεδὲκ υἱός ἐστι τοῦ θεοῦ.* Als der Bischof dies hört, fragt er einen pneumatischen Mönch, ob das wirklich richtig sei. Die Alternative sind ihm: *ὁ Μελχισεδὲκ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἐστιν, καὶ ἄλλος λογισμὸς λέγει, ὅτι οὔ, ἀλλ' ἄνθρωπός ἐστιν ἀρχιερεὺς τοῦ θεοῦ.*

S. 21 ff. Für *προφήτης* als solcher Titel vgl. auch Apophthegmata patrum (ed. Mi. Sp. 96) Daniel 28: *οὐ γὰρ ἄνθρωπον ἦλθον ἰδεῖν· εἰσὶ γὰρ ἐν τῇ πόλει ἡμῶν πολλοὶ ἄνθρωποι· ἀλλὰ προφήτην ἦλθον ἰδεῖν,* wo also Prophet und Mensch als einander ausschließende Begriffe betrachtet werden.

Auch Epiphanius, haer. 80, 3 (von den Messalianern) kann diese Vorstellungen beleuchten: *ὃν δ' ἂν τινα ἐπερωτήσῃς ἐξ αὐτῶν ὁρμώμενον, ἐκεῖνον ἑαυτὸν φάσκει οἷον δ' ἂν ἐθέλοις. ἤτοι γὰρ προφήτην εἴποις, λέξουσι ὅτι προφήτης εἰμί· ἤτοι Χριστὸν ἂν ὀνομάσῃς, φάσκει ὅτι Χριστός εἰμι· ἤτοι πατριάρχην, τὸ αὐτὸ ἑαυτὸν ὀνομάζει ἀναιδῶς· ἤτοι ἄγγελον, καὶ ἑαυτὸν λέγει.* Denn alles dies scheint nur verschiedene Ausdrücke für die überhohen Ansprüche der Pneumatiker zu sein: *προφήτης, Χριστός, ἄγγελος* bedeuten eigentlich keinen Unterschied mehr betreffs der Höhe der Würde.

S. 58. Als Ignatius (Philad. 7, 1) sich selber als Pneumatiker darstellt und behauptet, daß der Geist durch ihn redet, geschieht es auch durch diesen Terminus: *ἐκραύγασα, μεταξὺ ὢν ἐλάλουν, μεγάλῃ φωνῇ, θεοῦ φωνῇ.*

Zu Kap. 5 und 6. Aus der arabischen vita Pachomii will ich noch einen typischen Text hinzufügen, der uns die Realität der oben behandelten Vorstellungen deutlich vor Augen stellt (Annales du musée Guimet, Tome 17, S. 592 ff.): Pachomius ist angeklagt. Les évêques lui dirent: «Nous avons appris que tu dis de toi-même être monté au ciel et (que tu ajoutes): Je sais ce qu'il y a dans les coeurs des hommes.» . . . . Die Bischöfe gestehen, dazu von Pacho-

mius aufgefordert: Nous te connaissons pour un homme pieux et juste, nous ne t'avons jamais entendu dire: Je suis monté aux cieux et je connais ce qui est dans les coeurs des hommes. — Pakhôme dit: C'est précisément la vérité: je n'ai pas dit que je savais ce qu'il y avait dans les coeurs des hommes; mais j'ai dit, lorsque les frères sont devenus nombreux dans la communauté: Le Seigneur m'a accordé cette grâce de distinguer les méchants des bons, lorsqu'ils viennent vers moi pour se faire moines; et quant à votre parole que je suis monté aux cieux, je ne l'ai jamais dite; mais j'ai dit: J'ai été enlevé au paradis par l'ordre du Seigneur. . . . . Et lorsque les prêtres et les moines entendirent cette parole de notre père Pakhôme, ils s'ecrirent à la foule: Avez-vous jamais entendu semblable parole d'un homme? — Et ils repondirent d'une seule voix: Nous n'avons jamais entendu pareille chose de nos pères, ni des pères de nos pères.

In grellen Farben wird uns hier ein allem Anschein nach richtiges Bild aus den Streitigkeiten zwischen den Mönchen (den „Gottessöhnen") und der Kirche mit ihren Bischöfen vor Augen geführt. Für diese sind die Ansprüche Pachomius' offenbar Gotteslästerung. Diese Ansprüche werden zwar in ihrer derbsten Form hier ein wenig abgeschwächt, ihr stark konkreter Inhalt tritt doch deutlich aus der Anklage der Bischöfe hervor und zeugt dafür, wie sie von der Menge aufgefaßt werden müßten. Der Gottessohn behauptet, die geheimen Gedanken der Menschen lesen und zum Himmel aufsteigen zu können.

Daß sie auch sonst wirklich vorkommen, zeigt Theodoret in seiner historia religiosa, wo uns oft diese Gottessöhne in primitiver Gestalt erscheinen. Von dem vollkommenen Pneumatiker Zenon heißt es (Mi. 82 Sp. 1396): *τὸ ταύτης ὀπτικὸν ἀπορρύπτων καὶ τὴν θείαν φανταζόμενος θεωρίαν καὶ τὰς τοῦ θεοῦ ἀναβάσεις ἐν τῇ καρδίᾳ τιθέμενος, καὶ πτέρυγας λαβεῖν ὡσεὶ περιστερᾶς ἐφιέμενος*; vgl. auch Sp. 1460: *ὁμοίως γὰρ τῷ θείῳ πυρπολεῖται πόθῳ καὶ τῶν γηίνων ἐστὶν ἁπάντων ὑπέρτερος· καὶ τῷ σώματι προσδεδεμένος, ὑπόπτερον ἔχει ψυχήν, καὶ διαπερᾷ καὶ τὸν ἀέρα καὶ τὸν αἰθέρα . . . . καὶ τὴν θείαν διηνεκῶς θεωρίαν φαντάζεται.*

Stellen-Register.

1. Altes Testament.

2. Neues Testament.

3. Sonstige zitierte Literatur (in alphabetischer Ordnung).

Namen-Register.

Sach-Register.

1.

2.